H. TRONO
LIBRAIRIE
ARTICLES
RELIGIEUX
LITURGIE
20 CORRATERIE
GENÈVE

BIBLIOTHÈQUE DES ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE THOMISTE

LA CRITIQUE

DE

LA CONNAISSANCE

DU MÊME AUTEUR

CHEZ GABRIEL BEAUCHESNE

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE :

La Notion de Vérité dans la « Philosophie Nouvelle », 1908. 1 vol. in-8° couronne, 152 pages. . . . . (*Epuisé*).

Dieu dans l' « Évolution créatrice », avec deux lettres de M. Bergson, 1912. In-8° raisin, 25 pages. . . . . (*Épuisé*).

Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel, 1913. 1 vol. in-8° couronne, XV-307 pages, **5** fr.; franco. . . . . **5** fr. **50**

A propos d'une brochure récente de M. Maurice Blondel. In-8°, 15 pages, **0** fr. **25**; franco. . . . . **0** fr. **75**

Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle, 1916. 1 vol. in-8° écu, XVI-461 pages, **12** fr.; franco . . . . . **13** fr. **20**

Une preuve facile de l'existence de Dieu : l'Ordre du Monde. In-8° couronne, **1** fr.; franco. . . . . **1** fr. **25**

LITTÉRATURE :

G. K. Chesterton : ses idées et son caractère. 1920, 1 vol. in-8°, couronne, **5** fr.; franco . . . . . **5** fr. **50**

L'Œuvre de Paul Claudel, 3e édition (1927), augmentée d'un appendice sur Paul Claudel théoricien de l'art. 1 vol. in-8° couronne, 216 pages, **12** fr.; franco . . . . . **13** fr. **20**

PIÉTÉ :

Voilà votre Mère. Aux jeunes gens pour leur faire aimer la sainte Vierge. In-8° couronne, 40 pages, **1** fr. **50**; franco. **1** fr. **75**

Même ouvrage, édition propagande, **0** fr. **50**; franco. . . . **0** fr. **75**

DISCOURS :

Panégyrique de saint Dominique prononcé, pour son 7e centenaire, à Paris, en l'église Saint-Thomas-d'Aquin, le 10 février 1922.

Aux bureaux de *l'Année dominicaine*, 122, rue du Faubourg-Saint-Honoré, Paris-8e. (*Épuisé*).

Éloge funèbre de Laënnec prononcé, pour son centenaire, en l'église métropolitaine Notre-Dame de Paris, le 13 décembre 1926, **0** fr. **75**; franco. . . . . **1** fr.

Au siège de la Conférence Laënnec, 12, rue d'Assas, Paris-6e.

Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright by Gabriel Beauchesne 1929.

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE THOMISTE

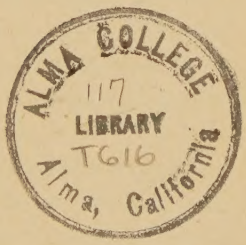
LA CRITIQUE

DE

LA CONNAISSANCE

PAR

JOSEPH DE TONQUÉDEC



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR

A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXIX

23929

PRÉFACE

L'occasion qui donna naissance à ce livre en explique la nature et le contenu, ce qu'il y faut chercher et ce qu'on n'y trouvera pas. A la rentrée scolaire de l'année 1920, quelques jeunes gens qui préparaient à l'École Normale l'agrégation de philosophie, me demandèrent de leur exposer succinctement les points capitaux de la philosophie thomiste. Des camarades « littéraires » ou « historiens » voire « scientifiques », de la rue d'Ulm ou de la Sorbonne, se joignirent à eux : même l'École Polytechnique fut représentée. Et ainsi se constitua un petit auditoire d'élite, devant lequel, en deux ans, à raison de vingt leçons par an, fut exposé l'essentiel du thomisme. A mesure que les promotions passaient, l'auditoire se renouvelait et le cours dut être repris plusieurs fois. Ces jeunes gens étaient laborieux, ils prenaient rapidement force notes ; mais tout de même ils eussent souhaité posséder ces conférences en un texte moins aventureux. C'est ce qui décida le conférencier à les rédiger lui-même et à les faire imprimer.

Mais, comme il arrive souvent, la pâte s'enfla sous les mains qui la pétrissaient. Les précisions, les éclaircissements nécessaires, les explications plus poussées, une documentation indispensable, les discussions de textes, la justification des interprétations adoptées exigèrent des développements considérables. Si bien qu'aujourd'hui, tout ce que l'on peut offrir au public, c'est un volume, déjà trop gros, qui ne contient qu'une partie, relativement minime, du cours professé : seulement ce qui concerne la critique de la connaissance, ce que l'on appelle, dans la scolastique moderne, logique majeure. Il est vrai qu'en

revanche, pour former un ensemble un peu complet, des questions que le cours oral n'avait pas abordées ont dû être ajoutées ; c'est le cas, en particulier, pour tout ce qui concerne les inférences : soit la matière de quatre ou cinq chapitres. Le reste paraîtra-t-il un jour? Cela dépendra des années de vie et des loisirs accordés à l'auteur, et aussi de l'accueil qui sera fait à ce premier volume.

Quoi qu'il en soit, le but poursuivi dans ces conférences aujourd'hui livrées à l'impression, était d'exposer, non pas toute la philosophie de saint Thomas, mais ses principes essentiels, les thèses maîtresses qui la gouvernent, et par là, de munir les étudiants d'une clef qui leur permît d'y pénétrer eux-mêmes et de la comprendre. L'ouvrage ne se présente donc pas comme un cours complet de philosophie thomiste. Ainsi, par exemple, la question de la certitude des faits de conscience n'a pas été exposée *ex professo*, parce qu'elle ne soulevait aucune difficulté spéciale et propre au thomisme ; de même, on n'a pas rédigé un chapitre à part, comme il s'en trouve dans toutes les critériologies scolastiques modernes, sur « les divers états de l'esprit en face de la vérité », parce qu'un tel chapitre n'eût contenu que les conséquences de principes posés, et parfois amplement développés, en divers endroits de ce livre, etc. Ce que l'on a voulu, c'est s'attacher exclusivement, mais fortement, à l'essentiel : le mettre dans une lumière bien pure, ne laisser autour de lui, s'il se pouvait, aucun nuage, le scruter à fond et ne l'abandonner qu'après en avoir soumis tous les éléments à une investigation consciencieuse. Les formules classiques du thomisme, qui se trouvent partout, que les manuels reproduisent sous leur forme abrégée, sont ici expliquées à loisir. Mais aussi quelquefois, de par les nécessités d'une explication intégrale, il est arrivé que ces exposés, sommaires d'intention, finissent par contenir beaucoup plus qu'ils ne promettaient [1].

1. Une table alphabétique des matières traitées permettra de retrouver sans peine tout ce que n'annoncent pas explicitement les titres des chapitres et leurs subdivisions.

. . .

Dans quel esprit, avec quelles visées avons-nous parcouru le champ ainsi délimité? Il y a plusieurs méthodes pour étudier une doctrine. Il y a d'abord la méthode historique, suivie par exemple, en ces dernières années, par nombre d'auteurs qui ont renouvelé nos perspectives sur la philosophie médiévale, et auxquels nous sommes tous grandement redevables.

Appliquée dans toute sa rigueur, cette méthode consiste à exposer les idées sans les apprécier au point de vue de la vérité, sans prendre parti sur elles, sans les adopter, ni les défendre, ni les réfuter. Assurément, une sympathie admirative peut ici n'être pas absente ; mais ce que l'on admire surtout, c'est le génie du philosophe, la hardiesse, l'ampleur, la belle ordonnance de sa construction, l'ingéniosité avec laquelle il tire parti des matériaux qu'il emploie, l'équilibre original où se combinent chez lui les influences qu'il a subies. On jouit ainsi d'une « vue du monde », *Weltanschauung*, comme disent les Allemands, compréhensive, cohérente, harmonieuse. Que si quelqu'un demande : « Cette vue est-elle exacte? la seule exacte? — car aux mêmes problèmes on ne peut donner plusieurs solutions contradictoires », l'historien se récuse. Ceci est pour lui la question réservée. Il ne dogmatise pas. Il ne s'engage pas personnellement et à fond. Il se promène en artiste dans les belles cathédrales intellectuelles, sans en préférer aucune ; il trouve à les parcourir successivement un plaisir rare, un délicieux exercice, un assoupissement de l'esprit, un moyen efficace de culture philosophique : rien de plus.

Ce point de vue n'est pas le nôtre. Pour nous, ce qui fait l'intérêt suprême d'une doctrine, c'est la vérité qu'elle contient. Nous quêtons chez les grands philosophes le pain de l'esprit. Avant d'admirer leurs brillantes réussites, nous avons besoin de vivre spirituellement, et s'ils n'ont rien à nous donner qui nous y aide, si nous ne trouvons chez eux aucun aliment assimilable, ils cessent de nous intéresser. Que l'édifice soit construit avec art, s'il est vide de vérité, que nous importe! *Quid est*

veritas? Où est la vérité? Sur les problèmes essentiels que tout esprit se pose un jour ou l'autre, qu'est-ce qui est vrai et qu'est-ce qui est faux? que faut-il penser? à quoi peut-on se prendre? Voilà les vraies questions humaines, d'un intérêt toujours actuel, et qui ne cessent pas, aux époques les plus sceptiques et intellectuellement les plus lasses, de se lever du fond des âmes. C'est à elles que nous cherchons, près de saint Thomas, une réponse.

Aussi bien, parmi les jeunes gens qui écoutaient ces conférences, plusieurs sans doute ne nous demandaient qu'une information exacte, ou même venaient à nous en simples curieux ; mais beaucoup, la plupart, voulaient autre chose et davantage ; ils étaient anxieux de résoudre, pour eux-mêmes, les problèmes capitaux de la pensée. Et plusieurs, nous le savons, ont su gré au « Docteur Angélique » d'avoir fixé leur intelligence jusque-là incertaine et vagabonde. L'un d'eux nous disait : « J'étais philosophiquement un invertébré, le thomisme m'a donné une épine dorsale. » Peut-être, mises sur le papier, ces modestes conférences, poursuivant leur rôle d'initiatrices, rendront-elles à d'autres un service pareil. C'est notre unique désir.

Notre point de vue est donc résolument dogmatique, non historique. Certes, nous avons mis, aussi largement qu'il nous a été possible, les historiens à contribution. Nous nous sommes même efforcés de marcher humblement sur leurs traces. L'exégèse et l'établissement du juste sens des textes, les influences subies par saint Thomas, et en particulier son rapport avec Aristote, les variations possibles de sa pensée nous ont préoccupé, et quelque chose de ces préoccupations apparaîtra peut-être dans tel de nos appendices ou notes. Mais ce n'a été là, pour nous, qu'une besogne préparatoire, l'introduction à autre chose. Après tout, il n'y a qu'un intérêt médiocre à apprendre comment, avec quels secours, saint Thomas a élaboré ses solutions. L'important est de savoir ce qu'elles valent et s'il a projeté sur les sujets qu'il a traités une lumière dont nous puissions profiter. En d'autres termes, la question qui se pose est celle-ci : dans son essence, la philosophie thomiste est-elle quelque chose de vivant ou quelque chose de mort? Garde-t-elle une valeur actuelle? Est-

elle assimilable pour nos esprits modernes ? Peut-elle apporter une nourriture substantielle à ceux qui ont faim de vérité, aider ceux qui sont exténués à refaire leur vigueur ?

A notre sens, il faut répondre : oui. Le thomisme n'est pas une fleur d'herbier, sèche et jaunie, qui ne représente plus qu'un numéro dans une nomenclature, une espèce parmi cent autres, objet d'intérêt tout théorique et accessible aux seuls savants. Le thomisme est une semence vivante de pensée, une graine remplie d'une sève toute jeune (car la vérité ne vieillit pas), et que chacun peut semer dans son jardin, où elle est capable de germer, de fleurir et de fructifier, — comme elle le fait chez beaucoup de nos contemporains, que l'on ne peut tout de même pas ranger *a priori* et en bloc parmi les imbéciles.

Nous ne décrirons donc pas le thomisme d'un air indifférent, comme une curiosité archéologique, comme un article de musée; nous nous efforcerons d'en faire voir la vérité, la solidité, le bien-fondé, de le démontrer ou de le montrer dans son évidence. Ce n'est point là être partial. On peut être convaincu de la vérité d'une doctrine et l'exposer honnêtement, avec une loyauté scrupuleuse, la défendre pertinemment, sans être aveugle à l'égard des objections qui lui sont faites. L'impartialité conçue comme l'inhibition du jugement, comme la défense d'apprécier ce que l'on étudie, ne serait que la paralysie intellectuelle, la pétrification, la fossilisation de l'esprit. S'il existe vraiment de ces esprits figés dans l'immobilité, emprisonnés dans un bloc de glace, de ces êtres humains « changés en statues de sel », nous n'éprouvons aucune humiliation à ne pas leur ressembler.

Cependant, avant d'aller plus loin, nous avons à régler un dernier et plus subtil différend avec les partisans de la méthode historique pure. Si nous pouvions marcher avec eux de conserve tant qu'il ne s'agit que de critique textuelle et de critique littéraire, sauf à les abandonner ensuite pour nous avancer au delà, tout serait bien simple. Mais ce n'est pas ainsi que la situation se dessine.

Nous entreprenons d'exposer la philosophie de saint Thomas, *pour elle-même*. C'est-à-dire que nous aurons à la dégager de

ses entours et à l'ordonner selon ses exigences propres, intrinsèques. Or, historiquement, elle se présente mélangée à des considérations scientifiques, à la physique et à la biologie d'Aristote, et d'autre part, dans une union très intime avec la théologie catholique. Sans manquer à l'exactitude, avons-nous le droit de couper ces liens et de l'isoler? Ne risquons-nous pas ainsi de bâtir un édifice à notre mode et qui n'aura pas eu saint Thomas pour architecte?

Si la philosophie de saint Thomas consistait en des vues occasionnelles, sans lien, sans connexion apparente, éparses en des ouvrages traitant d'autre chose, il est évident que la conjecture devrait jouer ici un grand rôle. Elle pourrait d'ailleurs être parfaitement fondée, et, même alors, il serait possible peut-être de parler d'une philosophie thomiste. Mais il n'en va pas du tout ainsi. Saint Thomas est préoccupé de philosophie beaucoup plus que de science, presque autant que de théologie, — car dans la théologie même, ce qui l'intéresse surtout, c'est de philosopher sur le dogme, de l'intégrer dans une synthèse intellectuelle, de découvrir les concepts, les principes qui permettront de l'exprimer sans le déformer ni le diminuer. Il a une philosophie très consistante, un système complet, et il ne s'en cache pas : c'est la philosophie d'Aristote qu'il a corrigée et digérée à sa façon. Il s'y réfère sans cesse : *ut patet per Aristotelem... ut dicitur in Metaphysica, in Physica*, etc... ; il en marque avec insistance les articulations et l'organisation interne ; bien mieux : il en a fait l'exposé suivi et méthodique, en prenant pour texte principal les ouvrages du Stagirite [1] ; puis il en a repris et développé à part beaucoup de points dans des opuscules spéciaux. Cette philosophie-là, c'est sa philosophie : il la professe explicitement, solennellement. C'est d'elle que sont tirés ces fameux axiomes, ces principes énoncés en style d'oracles, qui interviennent partout dans les développements théologiques ou scientifiques, quand ils ne les gouvernent pas, et qui ont le don de déconcerter et d'exaspérer les non-initiés. Ce ne sont pourtant pas des oracles, et leur rappel

1. Auxquels il faut ajouter le *Liber de Causis*, qui est néo-platonicien. Saint Thomas avait aussi commenté le *Timée* de Platon, mais l'ouvrage s'est perdu.

impérieux et bref n'est qu'un renvoi à ce qui en a été dit ailleurs tout au long. En outre, même les ouvrages spécifiquement théologiques ou scientifiques contiennent beaucoup de philosophie pure, et très amplement exposée : dans quelles proportions, par exemple, s'amincirait la *Somme Théologique*, si on la purgeait de toute la philosophie qu'elle contient? En vérité, nous sommes ici, historiquement, sur le terrain le plus solide. Nous n'imaginons pas « un système thomiste idéal[1] » : il existe, et nous le prenons où il est. Aux fragments qui s'en rencontrent ici et là, en dehors des exposés suivis, nous n'avons pas besoin d'imposer un ordre de notre choix : car ils portent marquée, inscrite sur eux, la mention de celui où ils doivent se ranger; ils s'installent naturellement, spontanément, à leur place dans l'édifice.

Cette unité si serrée de la philosophie thomiste ne provient pas, ne saurait provenir de retouches successives faites par des mains diverses, de raccords opérés au petit bonheur; elle n'a pas été ajoutée après coup : elle vient de l'intérieur, des entrailles du système. Ce ne sont pas les commentateurs, les auteurs de traités ou de manuels qui ont inventé cette synthèse grandiose et d'un équilibre si parfait[2]. Ce n'est pas cette foule qui a eu du génie, c'est saint Thomas. L'unité du thomisme est sortie du cerveau d'un homme.

Sans doute cette philosophie se mélange dans les ouvrages de l'Aquinate, comme dans ceux d'Aristote lui-même, à des éléments étrangers. Les Anciens et les hommes du Moyen Age, avides d'un savoir encyclopédique, d'une connaissance qui embrassât tout le réel, n'étaient pas aussi attentifs que nous aux questions de frontières entre les diverses disciplines; mais, pour être traités par les mêmes auteurs et dans les mêmes ouvrages, les objets n'en apparaissent pas moins essentiellement divers, et donc séparables. On ne craignait guère jadis, — pas assez sans doute, — les contagions, les contaminations de méthodes qui pouvaient résulter de voisinages trop intimes; ce

1. Gilson, *le Thomisme*, 1920, p. 24.
2. Voir Appendice I, 1°, p. 454, 455.

n'est pas à dire pourtant que l'on ne distinguât pas — encore moins, que nous ne puissions distinguer aujourd'hui — les sources de connaissance où l'on puisait : expérience, induction ou déduction, données de la révélation ou de la raison.

Mais entrons dans le détail. La science aristotélicienne tient une grande place dans l'œuvre de saint Thomas : elle y forme des amalgames avec la philosophie, voire avec la théologie. Cependant, il importe de ne pas confondre ici les contraires : ce qui est fondement, principe, et ce qui est conséquence, application, ou seulement exemple. A parler de façon exacte, la science n'est pas le fondement de la philosophie aristotélicienne et thomiste : celle-ci repose sur *l'expérience*, ce qui n'est pas la même chose. Les points de départ de cette philosophie se trouvent dans une expérience préscientifique, commune à tous les hommes, que la science elle-même suppose, et qui lui sert, à elle aussi, de fondement. Sur cette expérience éternelle, irrécusable, repose la masse de la construction : et voilà pourquoi celle-ci peut encore tenir bon. Que çà et là, la philosophie se prolonge en utilisant l'étai fragile des hypothèses scientifiques, admettons-le provisoirement : la suite de cet ouvrage nous fournira le moyen d'en juger. Mais en tout cas, il ne peut s'agir que de prolongements extrêmes, de certaines pointes du faîtage de l'édifice, et non de ses assises.

Et bien plus souvent, c'est l'inverse qui se produit. La science apporte à la philosophie des exemples, la fournit d'applications. Parfois même, et c'est ici le vrai reproche à faire historiquement au péripatétisme, on s'efforce de l'en *déduire*. Aristote a très bien connu, quoi qu'on en dise, le procédé inductif et il s'en est servi fréquemment dans ses recherches scientifiques ; mais aussi il a plus d'une fois transporté à la science de la nature la méthode des mathématiques et de la métaphysique. Et saint Thomas l'a suivi. Chez l'un et chez l'autre, des questions d'astronomie ou de cosmographie, par exemple, sont tranchées syllogistiquement, à partir d'idées générales ; la science vient s'encadrer de façon artificielle dans les lignes tracées par la philosophie et sert ainsi à compléter cette vue

intégrale du monde, qui était l'idéal rêvé. Mais en ce cas, il est bien évident que c'est la science qui repose sur la philosophie et non la philosophie sur la science : et il est facile de conserver le fondement solide, en laissant crouler le précaire édifice installé sur lui.

Par rapport à la théologie, la situation est différente. En effet, la foi pose devant le croyant des objets de pensée nouveaux. L'ordre de la révélation et de la grâce s'introduit dans l'ordre naturel et le compénètre intimement. Désormais, la vue totale du monde, tel qu'il est en fait, doit embrasser des éléments surnaturels. La fin dernière de l'homme, par exemple, dans cet ordre nouveau et gratuit, contient, mais dépasse ce qu'elle eût été dans un ordre purement naturel. Et tout cet ensemble est suspendu à la réalité suprême : Dieu, auteur de la nature et de la grâce. Or la théologie envisage les choses ainsi, dans cette plénitude et cette complexité. Elle suppose des vérités que la philosophie peut découvrir et prouver, mais elle ordonne sa matière selon ses exigences propres, à son point de vue spécial. Elle commence par le principe, c'est-à-dire par Dieu : elle est, d'abord et par excellence, la science de Dieu. Puis elle considère successivement, selon le degré de leur perfection et l'amplitude de leur influence, les réalités de nature ou de grâce issues des décrets de la volonté divine. Ainsi fait saint Thomas dans la *Somme théologique*. Dans la *Somme contre les Gentils*, il sépare expressément les deux ordres, les deux espèces de connaissance que nous pouvons avoir des choses, l'une par la foi, l'autre par la raison. Cependant, là même, il ne veut pas faire œuvre de philosophie pure, mais d'*apologétique*. Son discours s'adresse aux incroyants. Son but est de leur prouver rationnellement tout ce qui peut l'être ainsi dans la doctrine catholique, puis de défendre contre eux, par le même moyen, mais de façon négative, les données révélées, c'est-à-dire en leur montrant que la droite raison n'a rien de valable à y opposer[1]. — Ces deux *Sommes* sont les ouvrages les plus synthétiques de

1. *Contra Gentiles*, I, ch. II et III; IV, ch. I.

saint Thomas : or l'une est un traité de théologie, l'autre une introduction à la théologie.

De là on peut tirer argument contre notre dessein présent. Ne sommes-nous pas téméraires de démolir ces deux synthèses, bâties par la main du Maître, pour en extraire les matériaux philosophiques? de renverser, sous prétexte de philosophie pure, l'ordre des démonstrations théologiques ou apologétiques, afin d'y substituer un ordre inverse : car, loin de commencer par spéculer sur Dieu, la philosophie part des objets les plus proches et les plus accessibles à notre connaissance, et s'élève de là aux plus lointains, aux moins facilement saisissables, à ceux dont la connaissance *suppose naturellement et logiquement* celle des autres. « Qui osera, dit M. Gilson, tenter cette synthèse [philosophique], et qui surtout garantira que l'ordre philosophique de la démonstration, adopté par lui, correspondra à celui que le génie si lucide de saint Thomas aurait su choisir ou construire? En l'absence d'une telle synthèse dressée par le philosophe lui-même, on n'a donc pas tort de reproduire sa pensée selon l'ordre qu'il lui a donné, et sous la forme la plus parfaite dont il l'ait revêtue, celle qu'elle reçoit dans les deux *Sommes*[1]. » Si l'on suivait jusqu'au bout ce principe de fidélité littérale et matérielle, on devrait renoncer à exposer jamais « la philosophie de saint Thomas d'Aquin[2] ». On ne pourrait en aucun cas la séparer de la théologie (ni d'ailleurs, et pour la même raison, de la science). On devrait craindre de déformer les idées philosophiques en les arrachant de l'ensemble où elles étaient encastrées. Et alors il ne resterait plus qu'à résumer, à mettre en fiches ou en tableaux synoptiques la *Somme théologique* et la *Somme contre les Gentils*, sans même tenter de les fondre : car, nous venons de le voir, l'ordre des deux ne coïncide pas. Cela, M. Gilson lui-même ne l'a pas fait. Sans doute a-t-il pensé, avec raison, que l'historien d'une philosophie doit, avant tout, s'efforcer de la comprendre en elle-même et de la dégager sous sa forme propre. Nous le ferons un peu plus que lui : voilà tout.

1. *Loc. cit.*
2. C'est le titre de la seconde édition de l'ouvrage de M. Gilson.

Dans les *Sommes*, l'ordre suivi pour les développements philosophiques leur est extérieur : *il ne tient pas à eux ;* ce n'est à leur égard qu'un ordre de circonstance, adventice, tout matériel. Derrière lui il y en a un autre, qui les relie intrinsèquement, qui est leur ordre naturel, logique, formel, organique : il consiste dans la connexion des idées, marquée, dans ces ouvrages mêmes, avec tant d'insistance et par tant de rappels aux principes qu'on ne saurait la méconnaître. C'est dans cet ordre-là que saint Thomas a vu, a pensé sa philosophie, non dans l'ordre théologique ou apologétique : on peut d'autant moins le nier qu'il les oppose expressément l'un à l'autre comme contraires et inverses[1]. Dès lors, au moment où l'on tente d'exposer la philosophie thomiste, ne s'expose-t-on pas à la fausser encore davantage, si, sous prétexte de fidélité littérale, on lui impose l'ordre de la théologie ? Présentée de la sorte, elle prend un aspect équivoque, l'air de n'être plus tout à fait ni une philosophie, ni une théologie.

En composant les *Sommes*, saint Thomas s'adresse à un lecteur qui est censé avoir achevé le cours des études de logique, de physique, de métaphysique, et il se borne à lui en rappeler les points directement utiles à son but. Il suppose tranché le problème de la connaissance, et quantité d'autres. Il commence par la question de Dieu, qui est, naturellement, la dernière question philosophique. S'attacher servilement à cet ordre, ce n'est certainement pas exposer *la philosophie*, telle que saint Thomas l'a conçue.

Et quel cas des esprits en quête de vérité philosophique pourraient-ils faire de preuves qui semblent assises en l'air, dont on ne leur découvre pas les fondements ? Pour procéder efficacement avec eux, pour les mettre en état d'apprécier la valeur de ces démonstrations, il faut, de toute nécessité, leur montrer d'où elles procèdent, ce qui légitime leur usage, quelles sont leurs prémisses. (Et, pour le dire en passant, c'est parce que l'enseignement des séminaires omet trop souvent de le faire à fond que tant de jeunes esprits perdent pied dans la théologie thomiste et

1. *In Boetium de Trinitate. Prologus ; — Contra Gentiles :* II, ch. IV. — Cf. Mandonnet dans le *Bulletin Thomiste*, novembre 1924 : recension de l'ouvrage de M. Gilson.

n'en comprennent jamais le sens). D'ailleurs, si l'on ne fait pas ce travail d'abord, de façon suivie et en ordre, on sera obligé de le faire plus tard et en désordre, au gré des occasions et au risque de rétrécir la philosophie à son usage théologique, voire de la solliciter au bénéfice de la théologie ou de telle manière de comprendre la théologie. A propos des diverses thèses théologiques, on devra revenir sur des thèses philosophiques, et montrer alors les connexions des unes et des autres. Impossible, par exemple, de faire comprendre la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, sans recourir à l'ontologie de la causalité, de l'action, du mouvement, de l'acte et de la puissance, etc. Impossible d'établir l'accord de la raison et de la foi, si l'on n'explique pas d'abord ce qu'est la raison, ses procédés et ce dont elle est capable.

Certes, nous l'avons dit, saint Thomas se plaît à assembler les vérités des divers ordres, sachant qu'à les prendre pour ce qu'elles sont, elles ne peuvent se nuire. En particulier, il ne redoute pas pour la raison le voisinage de la foi ; il ne pense pas — et quel croyant le pourrait ? — que la vérité révélée et la vérité rationnelle soient deux ennemies Mais avec cela, il maintient très fermement — à l'encontre d'autres scolastiques, — que la philosophie a une consistance propre, une méthode indépendante, qu'elle peut arriver toute seule, dans sa sphère, à des résultats solides et définitifs. Personne n'a une confiance plus intrépide en la puissance de la raison : il suffit de l'avoir parcouru, d'avoir suivi quelqu'une de ses déductions hardies, — que j'aimerais mieux appeler des ascensions dans la lumière rationnelle — pour en être convaincu. Si son esprit synthétique circule avec aisance par-dessus toutes les frontières, ce n'est pas qu'il les ignore : il les relève au contraire, et d'un trait appuyé, à plusieurs reprises [1]. Il n'entend pas asservir la spéculation rationnelle au dogme. Sa pratique n'est pas d'aller premièrement se renseigner aux sources du dogme sur le but à atteindre, et ensuite d'y pousser de force, coûte que coûte, la philosophie : il respecte les limites et les ressources de celle-ci.

1. Voir, par exemple, *Summa Theologica*, I^a Pars, q. 32, a. 1 : II^a II^ae, q. 1, a. 5 ; — *Summa contre Gentiles*, I, ch. III ; IV, ch. I, etc., etc.

Lui qui ne s'impatiente guère, dont la sérénité est généralement imperturbable, s'en départ cependant envers les théologiens qui demandent à la philosophie des services qu'honnêtement elle ne peut pas rendre. Par exemple, à propos de l'éternité du monde, qu'Aristote avait enseignée et qui est incompatible avec le dogme catholique, saint Thomas n'éprouve pas la tentation de se joindre à ceux qui argumentaient contre elle au nom de la philosophie. Au contraire, il trouve, pour parler d'eux, des mots ironiques et mordants, insolites sous sa plume [1], il dissout leurs arguments et déclare tout uniment que « *mundum incepisse sola fide tenetur et demonstrari non potest* [2]. »

Avec un esprit si franc d'allures, si bien assis sur ses positions et si net à les définir, si ferme aussi à maintenir les distinctions essentielles, on peut procéder en toute sécurité. Avec lui l'équivoque est impossible. On peut, sans témérité aucune, rechercher dans son œuvre et mettre à part ce qui relève de la raison et ce qui relève de la foi. Les arguments théologiques et philosophiques peuvent y voisiner çà et là : mais ils ont des figures différentes, caractéristiques, bien reconnaissables ; on les voit arriver des points opposés de l'horizon intellectuel ; ils s'appuient sur des principes irréductibles. Et en outre, répétons-le, les articulations des diverses parties du système philosophique sont fortement indiquées : saint Thomas remonte toujours aux premiers principes et ne manque pas une occasion de retracer toutes les étapes qu'il franchit à partir d'eux pour arriver à ses conclusions. On ne peut pratiquer longtemps le « Docteur Angélique » sans voir se dessiner, se rejoindre et

1. « Ergo illi qui tam subtiliter eam repugnantiam [mundi ab æterno existentis] percipiunt, soli sunt homines et cum eis oritur sapientia. » *Opusculum de æternitate mundi contra murmurantes*. Cf. *Summa Theologica*, I^a^ Pars, q. 46, a. 2 ; *Quodlibet*. III, a. 31.

2. J'ai développé ceci d'un autre point de vue dans une conférence faite, au cours d'une réunion contradictoire, à l'*École des Hautes Études Sociales*, pour répondre à des adversaires tels que MM. Sabatier et Bouvier qui, tirant les conséquences extrêmes de l'objection ici exposée, concluent qu'il n'y a pas de philosophie thomiste. En effet, si elle est inséparable de la théologie, autant dire qu'elle n'existe pas comme philosophie. Voir le premier fragment de cette conférence, cité à l'Appendice I, ci-dessous, p. 453 sq.

On trouvera la conférence en question au complet (avec celle que M. Sabatier a faite en sens inverse) dans un volume intitulé *La Renaissance religieuse*, publié chez Alcan en 1928.

s'accuser toujours plus fortement les lignes maîtresses de sa synthèse philosophique : et il n'y a pas une bien grande présomption à se permettre de les reproduire.

*
* *

Aux antipodes de l'historicisme se tiennent des méthodes d'exposition qui ne s'embarrassent pas d'un attachement littéral aux textes. Ici nous n'avons plus affaire à de scrupuleux rapporteurs, mais à de libres interprètes. La passivité du pur historien, miroir inerte qui réfléchit l'objet sans réagir, mais du moins avec fidélité, fait place à une activité entreprenante, à des initiatives originales. De nos jours, on a beaucoup défiguré saint Thomas en se réclamant de lui, quelquefois en le disant, et souvent sans le dire, de façon tantôt inconsciente, instinctive, et tantôt délibérée.

Je ne parlerai pas de ceux qui font dans son œuvre une légère cueillette de formules dont ils parsèment ensuite leur enseignement, et sous lesquelles ils abritent, vaille que vaille, leurs propres idées. Ceux-là ne peuvent faire illusion qu'à l'incompétence absolue. En se proclamant disciples de saint Thomas, ils ne font qu'observer une consigne ou prendre une mesure de précaution : la philosophie thomiste n'a pas à s'occuper d'eux[1].

Dans leur voisinage, mais à une place tout de même plus honorable, il convient de ranger ces esprits pratiques, préoccupés exclusivement et un peu étroitement de fins morales ou religieuses, qui ne veulent connaître de saint Thomas que « les thèses utiles », « les grandes vérités » du spiritualisme éternel, celles que toutes les philosophies chrétiennes doivent maintenir, le reste se classant pour eux sous la rubrique « système », par quoi ils entendent des hypothèses précaires, des opinions incertaines, des raccords fragiles, opérés par l'ingéniosité individuelle entre les doctrines inébranlables admises par tous. A leurs yeux, en somme, ce sont les points

1. Voir ci-dessous, à l Appendice I. le fragment 3, début, p. 458, 459.

d'arrivée qui importent, non les chemins suivis. Pourvu que « les bonnes doctrines » soient maintenues, peu leur chaud que ce soit d'une manière ou d'une autre : la qualité des arguments n'entre guère pour eux en ligne de compte. Autant dire qu'ils se désintéressent parfaitement de toute philosophie.

Demandons-nous cependant quel sens pourrait avoir *en philosophie* cette distinction entre le fonds nécessaire et le système indifférent? la chose en effet n'apparaît pas clairement. En théologie, la distinction susdite est de mise et d'usage courant, et c'est là sans doute que des esprits de formation théologique l'ont prise [1]. Dans les études dogmatiques, la nécessité s'impose de distinguer le dogme lui-même, accepté sur l'autorité de Dieu, des divers systèmes humains, philosophiques, en fonction desquels on peut le concevoir, le penser sans contradiction. Ces deux éléments sont tout à fait hétérogènes, séparés d'origine et de nature : l'un appartient au domaine de la foi, au monde surnaturel, l'autre ressortit à la raison, à l'ordre naturel. Leur valeur respective est donc fort inégale, et l'on comprend la défaveur relative qui s'attache, en théologie, au « système ». Mais en philosophie, tout est d'une seule venue, tout est du même ordre, tout est rationnel, rien ne relève que des appréciations de l'intelligence humaine. La grande différence à faire entre les diverses affirmations qui composent une synthèse philosophique, c'est celle de leur vérité ou de leur fausseté : tout ce qui est vrai a un droit égal, et de même ordre, à être admis. Ce qui est affirmé l'est-il gratuitement ou non? Les arguments sont-ils valables ou non? Et surtout quelle est la cohérence intrinsèque de l'ensemble? Celui-ci ne souffre-t-il pas de quelque contradiction cachée? Voilà les véritables questions qui se posent en philosophie.

Ce serait d'ailleurs tout à fait à tort que des catholiques invoqueraient la pratique de l'Église pour justifier leur dédain de la métaphysique, en dehors des « grandes vérités ». L'Église n'a reçu mission et elle n'a en vue que de sauvegarder l'ensei-

1. Il est remarquable que, pour l'appuyer, on allègue souvent des cas où la croyance *au dogme* n'a pas survécu à la ruine des idées philosophiques qui lui servaient de rempart.

gnement révélé ; elle peut se désintéresser du reste, elle ne se soucie pas de la métaphysique pour elle-même. Aussi, historiquement, malgré ses préférences décidées et grandissantes pour le thomisme, elle a donné chez elle droit de cité à des philosophies différentes ; en fait, il y a eu, et il y a, plusieurs « philosophies chrétiennes », en opposition foncière les unes avec les autres sur les fondements mêmes de l'ontologie : par exemple sur la distinction entre l'essence et l'existence[1]. Mais il ne s'ensuit pas que les contradictoires soient également vraies, ni que le chrétien doive professer l'indifférence partout où l'Église n'a pas pris parti. En se tenant dans son domaine, l'Église n'entend certes pas nous inviter au scepticisme dans les autres. Ne transformons pas sa réserve en un enseignement négatif. Encore une fois, le point de vue théologique, indifférent aux systèmes comme tels, qui est celui de l'Église, n'est pas un point de vue philosophique. Aussi bien, n'écrivant pas ici spécialement pour les catholiques, nous ne saurions nous y placer.

Il est bien vrai que les vérités philosophiques elles-mêmes se présentent selon une certaine hiérarchie : les unes dominent les autres, les principes entraînent les conséquences, etc... Mais cette différence ne coïncide aucunement avec celle que l'on nous propose, car si les conséquences sont rigoureuses, elles doivent être admises comme les principes. L'idée ne viendra vraisemblablement à aucun philosophe de s'en désintéresser, de refuser ces parties authentiques de la vérité philosophique totale. Et d'autre part, ce que l'on classe d'ordinaire et le plus volontiers dans le « système », ce sont précisément les principes métaphysiques suprêmes, où s'appuie toute une synthèse philosophique.

Il est bien vrai encore que, dans une telle synthèse, le certain et le probable, comme le vrai et le faux, peuvent se rencontrer. Et la critique doit être soucieuse de les distinguer. Mais même dans ce que l'on qualifie « systématique », il peut y avoir du vrai et du certain : c'est à voir et à démontrer pour chaque cas

1. Il est tout à fait exagéré de présenter le thomisme comme l'unique philosophie admise par l'Eglise catholique. Voir ci-dessous, Appendice I, 2e Fragment : *La Position du thomisme dans l'Eglise catholique*, p. 456 sq.

en particulier; aucune autre méthode n'est possible en philosophie; aucune exclusion *a priori* ne saurait être prononcée, aucun classement fait en dehors du point de vue du vrai et du faux. Sur les idées qui lui sont propres, sur ce qui constitue le point même de son désaccord avec les autres, un philosophe peut avoir raison contre eux tous. Et ici comme ailleurs, il serait puéril de conclure que tout ce dont on dispute soit incertain. La vérité philosophique ne se décide pas à la pluralité des suffrages ni par voie d'autorité.

Pour comprendre une philosophie, il faut donc la prendre dans son entier, dans son unité organique. « Les grandes vérités » ne sont pas soutenues par tous ceux qui les admettent, au même titre et pour les mêmes raisons. En particulier, chez saint Thomas, elles ont leurs racines aux dernières profondeurs de sa métaphysique, qui n'est ni celle de saint Bonaventure, ni celle de Scot, ni celle de Suarez. On ne peut les en arracher sans changer leur aspect spécifiquement « thomiste ». Il est facile de se moquer des spéculations sur l'acte et la puissance, sur la matière et la forme ; mais après cela, il l'est beaucoup moins d'exposer philosophiquement les thèses qui concernent Dieu et l'âme. Et c'est une grosse naïveté de croire que les « thèses utiles » se tiennent toutes seules, en l'air. Accorder la dose de métaphysique indispensable à une théodicée ou à une psychologie rationnelle, c'est accorder la métaphysique tout entière. Ce n'est donc pas un thomisme mutilé pour des raisons utilitaires, et par là même inconsistant, que nous envisageons ici, mais le thomisme intégral, organique, tel que saint Thomas l'a conçu.

Les attitudes que nous venons de décrire peuvent à peine passer pour des essais d'interprétation du thomisme. Des tentatives plus sérieuses, plus philosophiques, se sont produites en ces dernières années, et elles ont abouti parfois à des refontes de ce qu'une tradition plusieurs fois séculaire considérait comme la philosophie de saint Thomas. Sincèrement gagnés, séduits, par certains aspects de la pensée thomiste, mais sans renoncer pour autant à des admirations de sens inverse, des

esprits distingués s'appliquent à réaliser d'ingénieux compromis. Ils ne se font pas vraiment les disciples du Docteur Angélique ; formés souvent à d'autres écoles, ils l'abordent avec leurs idées faites, avec des tendances philosophiques bien accentuées. Ce qui entre dans leurs cadres est le bienvenu, ce qui en déborde est rejeté. Ils traitent la doctrine thomiste en maîtres ; ils la manient et la malaxent avec une liberté grande, ils la prolongent ou la raccourcissent, ou l'infléchissent dans telle direction qui leur agrée. Ils en changent l'ordonnance, non pas seulement matérielle, ce qui ne serait rien, mais formelle : portant au rang suprême telle thèse qui, chez saint Thomas, est équilibrée, dominée, restreinte par d'autres ; ils la développent comme si elle était seule, dans une sorte de vide où elle ne rencontre rien ; ils l'étirent sans mesure, ils la travaillent jusqu'à lui faire engendrer de force des conséquences qu'elle ne contenait pas — et que l'auteur (assez clairvoyant d'ordinaire) avait du reste explicitement répudiées. Tel détail, secondaire en lui-même, eût dû, en bonne logique, être interprété d'après l'esprit général de l'œuvre ; mais on y découvre une ressemblance, une amorce de comparaison avec tel système moderne. Et de là on part pour accomplir un travail de syncrétisme, qui est tout le contraire d'un exposé objectif. Des ressemblances, en effet, il est possible d'en trouver partout : saint Thomas en a certainement avec Kant ou Leibniz, autant qu'avec M. Bergson ou M. Maurice Blondel. Et, sans doute, il est intéressant de les relever. Mais si l'on a la prétention d'*exposer le thomisme*, il faut d'abord l'envisager en lui-même, marquer avec force ses traits caractéristiques, et les différences foncières qui le séparent des autres doctrines. Autrement, le lecteur candide, qui se croit en compagnie de saint Thomas, se trouve, en réalité, dans l'idéalisme transcendantal ou la philosophie de l'action. Rien d'étonnant que, devant des « exposés » ainsi faits, des philosophes qui avaient été, pour le thomisme, les adversaires de toujours, ne reconnaissent plus leur vieil ennemi : sous ces formes nouvelles, en effet, il est devenu des leurs. Et ce n'est pas eux qui se sont ralliés au thomisme, c'est le thomisme qui s'est rallié, ou plutôt

que l'on a rallié, de force, à eux. Si le thomisme doit continuer d'exister comme philosophie distincte, et ne pas se réduire à une sorte de passe-partout, de cire molle, apte à subir toutes les empreintes, il ne faudrait pas qu'il remportât un trop grand nombre de pareilles « victoires ».

Naturellement, c'est sous l'influence de l'idéalisme ou du subjectivisme, diffus dans l'atmosphère philosophique contemporaine, que ces essais d'adaptation se sont accomplis. Invariablement, on a travaillé à corriger saint Thomas de son inconfusible réalisme. Ce réalisme-là ne se discute même plus : c'est un scandale, une indécence philosophique, une attitude grossière de primitif ou de barbare, dont les uns se gaudissent et sur lequel d'autres, plus respectueux, se hâtent de jeter un voile...

S'il faut ici nommer quelqu'un, je prendrai l'exemple du P. Rousselot[1], esprit très brillant, très pénétrant, très personnel, et qui a sur certains autres l'avantage d'une franchise entière. Pour lui, ce que saint Thomas a pensé de l'objectivité des perceptions sensibles est une inconséquence et une naïveté[2] ; ce qu'il enseigne de la valeur des idées abstraites est une contradiction, et encore une naïveté[3]. Fort bien, mais après ces deux amputations magistrales, je me demande si ce qui subsiste de la doctrine de la connaissance peut encore porter le nom de « thomisme » ? Sans doute, c'est de certains autres principes, qu'il a cru découvrir dans l'œuvre de saint Thomas, et qui y seraient cachés comme des explosifs, que le P. Rousselot se sert pour faire sauter tout l'ensemble. Mais il reste que saint Thomas ne les a pas compris de la sorte, qu'il ne leur a pas reconnu cette portée, cette efficacité destructive, qu'il la leur a même formellement déniée : « il n'a pas vu[4]... » Le moment n'est pas venu de décider qui voit le plus clair en ceci, du Doc-

1. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 1907 ; *Amour spirituel et synthèse aperceptive ; l'Etre et l'Esprit* (*Revue de Philosophie*, 1910) ; *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance* (*Revue néo-scolastique*, novembre 1910) ; *Les Yeux de la Foi* (*Recherches de Science religieuse*, 1910), etc.

2. *L'Intellectualisme*, p. 71, texte et note 2.

3. *Ibid.*, p. 110, 111.

4. *Ibid.*

teur Angélique ou de son moderne interprète : nous ne voulions qu'indiquer ici à quel traitement énergique, à quelles opérations chirurgicales le thomisme a été soumis de nos jours, sous prétexte d'interprétation.

A l'égard des écrivains qui procèdent de la sorte, nous avouons une opposition beaucoup plus radicale qu'à l'égard des partisans de la méthode historique pure : avec ceux-ci nous pouvions nous entendre sur beaucoup de points ; eux et nous avions en commun une tendance dominante : « la soumission à l'objet », qui, dans l'espèce, est la philosophie de saint Thomas. Pour eux comme pour nous, il ne s'agit pas de la réformer, de l'adapter aux tendances modernes, mais d'abord de la découvrir et de la comprendre exactement : si les moyens employés de part et d'autre diffèrent, le but du moins est le même. Mais l'interprétationisme dominateur que nous avons décrit, nous a semblé, pour un ouvrage comme celui-ci, être l'écueil par excellence, celui qu'il fallait éviter à tout prix[1].

Certes, il est impossible, quand on est convaincu de la vérité d'une doctrine et qu'on cherche à en convaincre les autres, de l'exposer sans y rien mettre de soi : on s'efforce, et c'est précisément le but de ce livre, de la rendre claire et accessible, plus accessible qu'elle ne l'est chez son auteur même. On offre au lecteur une *introduction* à cette doctrine, c'est-à-dire quelque chose qui en diffère, qui n'en est point la pure répétition, le résumé servile. Mais tout ce travail est dominé par un souci prévalent de fidélité : avant tout, il ne faut pas trahir, et à ceux qui cherchent saint Thomas, s'offrir soi-même. Il faut donner

1. Au cours de ce livre, l'occasion se présentera de discuter *en passant* quelques points de ces interprétations nouvelles de Saint Thomas. Mais bien entendu, il ne faut pas s'attendre à trouver, dans un travail comme celui-ci, dont l'objet est tout autre, la critique d'ensemble à laquelle des systèmes si originaux, si fortement pensés, auraient droit. Du reste, pour leur rendre justice, il faudrait y signaler aussi des parties excellentes, plusieurs remarques singulièrement pénétrantes ou suggestives. Personne donc, nous aimons à le croire, ne nous prêtera l'intention ridicule de rejeter tout cela en bloc, sans examen ni discernement. Aussi bien, le meilleur secours pour juger de ces tentatives récentes sera peut-être le simple exposé que nous ferons de la doctrine thomiste sous son aspect traditionnel. Nous ne croyons pas que Saint Thomas ait apparu, pour la première fois, après sept siècles, sous ses traits véritables, à quelque privilégié. Et, à nos yeux, la véritable et sûre interprétation de ses ouvrages n'est plus à inventer. Mais ce n'est jamais en vain qu'une intelligence hardie et perspicace, fût-elle par ailleurs soumise à des partis pris, s'appliquera à un tel objet. Les aperçus qu'elle en prendra ne seront jamais négligeables.

le maximum d'effort, mais pour servir la doctrine, non pour se servir d'elle ou se l'asservir. Il faut se dégager de tout souci d'opportunisme ou de mode, ne pas craindre le sourire hautain des penseurs qui plaindront votre peu d'originalité.

Tel est l'état d'esprit dans lequel a été composé cet ouvrage. L'idéal eût été pour nous de disparaître, de nous effacer complètement devant saint Thomas. Du moins avons-nous tendu de toute notre énergie à nous maintenir dans l'humble rôle du commentateur, pour qui le mérite suprême est de placer l'auteur en bonne lumière, d'établir la signification juste et précise de ses paroles, de les rendre pleinement intelligibles à tous, de résoudre les difficultés qu'elles peuvent présenter, de rechercher enfin ce sens « auquel, comme dit Pascal, tous les passages contraires s'accordent », — à moins bien entendu qu'il ne conste d'un changement, d'une variation d'opinion chez l'auteur lui-même.

A une entreprise de ce genre la pensée du Docteur Angélique se prête mieux que d'autres. Elle n'est ni fuyante ni embrouillée. A qui la cherche honnêtement elle ne se dérobe pas. Assurément saint Thomas, avec ses profondeurs métaphysiques, ne peut passer pour un auteur facile, et cependant c'est un auteur clair. Il a le tempérament intellectuel le plus franc : ce qui est beaucoup plus que la simple droiture morale des intentions. Il s'exprime avec une netteté, une sobriété, une simplicité, une sérénité, une modestie, une sincérité, une candeur exquises ; il est dépourvu de toute coquetterie, il ne cherche jamais à en imposer, il se moque de l'éloquence, il ne fait pas de fausses fenêtres pour la symétrie ; il n'a pas de ces subtiles habiletés, de ces artifices d'avocat, comme on en trouve jusque chez le grand saint Augustin, qui se souvient parfois, un peu trop à notre gré, de la rhétorique qu'il a professée. Certes, il ne suffit pas d'ouvrir saint Thomas pour le comprendre : la nature même des sujets qu'il envisage, la largeur et l'acuité des regards qu'il y plonge, fait qu'on peut dire de lui ce que Montaigne disait de Tacite : « Ce n'est pas un auteur à lire ; c'est un auteur à estudier et apprendre. » Mais du moins, avec lui, les lignes maîtresses de la réflexion sont tracées sans ambiguïté, et

l'on sait dans quelle direction il faut creuser. Si l'on veut juger de sa supériorité à cet égard, qu'on le compare à Kant, si diffus, si touffu, qui a besoin de tant de paroles, et de phrases si complexes, pour rendre une pensée qui se reprend sans cesse et se corrige au moment même où elle s'expose ; qu'on le compare même à Descartes, dont le beau français robuste peut faire illusion, mais dont la doctrine est, au fond, si peu *faite*, si peu sûre d'elle-même, et se prête à des interprétations variées ; surtout que l'on compare la royale simplicité des allures de saint Thomas avec celles que nos contemporains prennent pour philosopher : la *Somme* à l'*Évolution créatrice* ou à l'*Action*.

Irons-nous jusqu'à prétendre, avec M. Maritain, qu' « aucun thomiste ne se trompe sur le sens de n'importe quel mot dans n'importe quelle phrase de saint Thomas [1] » ? Cela non ! Nous ne connaissons pas cette grâce efficace, ce charisme d'infaillibilité qui résiderait en chaque thomiste et l'habiliterait, sans erreur possible, à l'intelligence du grand Docteur. Tout le monde sait que les commentateurs les plus authentiquement thomistes de l'Aquinate : Cajetan, Silvestre de Ferrare, Jean de Saint-Thomas, sont loin de s'entendre sur l'interprétation de tous les mots et de toutes les phrases : quel motif a-t-on de nier cette évidence ? — Cela n'empêche pas que l'expression « école thomiste » ne corresponde à une réalité [2]. Il y a une tradition dans l'interprétation de saint Thomas. Si, pour tels détails, des divergences fondées peuvent se produire, il n'en est pas de même pour l'ensemble. Le corps de la doctrine apparaît bien arrêté, marqué en son essence de caractères incontestables. Bref, quiconque étudie le thomisme pour lui-même, sans parti pris, se trouvera en face d'un bloc compact et résistant, qui défiera toute fantaisie d'interprétation.

Commentateur soucieux d'exactitude, nous nous avouons

1. *Réflexions sur l'Intelligence*, Appendice I, p. 340.

2. Dans cette école, les commentateurs dominicains, attachés à l'héritage du Docteur Angélique comme à un bien ou à un trésor de famille, tiennent évidemment une place privilégiée. Toutefois les limites de l'école ne coïncident pas avec celles de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Pour prendre des exemples incontestés, le dominicain Durand de Saint-Pourçain (+ 1332) est un adversaire très résolu des doctrines thomistes, tandis que l'augustin Gilles Colonna (1247-1316) est au contraire un disciple fidèle de Saint Thomas.

encore disciple. Et ici, sans doute, quelques-uns nous taxeront d'une docilité, d'une passivité excessives. Ils nous blâmeront de *n'interpréter pas assez* notre auteur. Un esprit peut-il abdiquer son autonomie, son indépendance, déléguer à un autre le soin de penser à sa place ? Chaque homme n'a-t-il pas à élaborer sa philosophie personnelle ? Que vient-on parler ici d' « écoles » ? La vérité ne se reçoit pas toute faite, d'autrui, du dehors : chacun a reçu mission de se la faire, de se la forger pour son propre compte. — Une telle objection soulève tout le problème de l'enseignement, des influences intellectuelles qu'un homme peut exercer ou subir. Sans vouloir le traiter à fond, nous pouvons bien dire au moins ceci, qui est incontestable : l'influence d'un maître peut être légitime et avantageuse. Un esprit ne saurait évidemment se substituer à un autre et voir à sa place ; mais il n'est pas question de cela : le maître propose des idées, suggère des points de vue, enseigne des méthodes qui aideront à voir, invite à prendre telle position d'où l'on verra. « L'homme est un être enseigné », en philosophie comme ailleurs ; ainsi que le disait un jour M. Bergson, *la philosophie s'apprend, comme le reste*. Les hommes ne sont pas des vers à soie dont chacun file à part le cocon où il s'enfermera, des microcosmes séparés par un vide qu'aucune attraction ne traverse. Et il est infiniment ridicule de croire que n'importe qui soit capable de se construire tout seul une philosophie consistante. Pour nous, — nous n'en faisons point mystère — saint Thomas a été le Maître : c'est la lecture, cent fois reprise, et la méditation prolongée de son œuvre qui a été pour nous l'initiation philosophique, dans toute la force du terme. A le fréquenter, nous n'avons pas tardé à l'apprécier, à constater que c'était un bon maître. A force de voir, sous son influence, à la lumière de son enseignement, des problèmes complexes, longtemps ruminés en vain, s'éclaircir et se résoudre, nous avons conçu pour lui de l'estime, de l'admiration, une confiance fondée sur notre expérience propre. Nous convions ceux qui cherchent, à faire la même expérience : rien de plus[1].

1. D'ailleurs les plus déterminés adversaires du thomisme traditionnel, les plus

Mais alors, insiste-t-on, faut-il penser que *saint Thomas ait tout dit*, que le progrès s'arrête à lui? — Pas le moins du monde. Beaucoup de problèmes ont surgi depuis le XIII^e^ siècle; quantité d'objets de pensée, tout neufs, de matières à philosopher, inconnues jadis, sont apportées sans relâche sur le marché intellectuel : nous n'avons certes pas à craindre à cet égard la stagnation ou la disette! Mais l'enrichissement consiste, non à détruire ce que l'on possède, mais à le compléter : la vérité nouvelle n'abolit pas la vérité acquise. Nous croyons pour notre part que ce qui est bien prouvé l'est pour toujours; qu'aux mêmes questions, — fût-ce en philosophie! — on ne peut donner successivement plusieurs solutions contradictoires; que parfois l'esprit humain, toujours en activité et en invention, se trompe de route et, après avoir dépensé beaucoup d'ingéniosité et d'efforts, aboutit à des impasses : bref, que toute idée nouvelle, par le seul fait qu'elle est nouvelle, ne représente pas un progrès. Si l'on jugeait des doctrines par la chronologie, ce serait bientôt fait : la dernière venue serait toujours la meilleure. Au lieu de parler raison, on parlerait dates; on n'aurait qu'à consulter un tableau historique, à voir qui vient avant et qui vient après : cela dispenserait de toute discussion d'idées. N'insistons pas... On enseigne encore parmi nous Euclide et Archimède. Si le thomisme a raison, peu importe qu'il ait vu le jour à une époque éloignée[1]. « Les problèmes se renouvellent, » dit-on. Oui, de deux manières. Ou bien parce que des données inconnues se dévoilent : et alors, c'est vraiment, nous venons de le dire, un problème nouveau qui se pose; ou bien parce que les mêmes données sont envisagées d'une autre façon que jadis : et cette façon elle-même peut être ou juste ou vicieuse. Toutes ces hypothèses sont à discuter pour chaque cas en par-

jaloux défenseurs de l'originalité incommunicable de la pensée forment eux aussi des écoles. Le groupe intellectuel, dont les *Cahiers de la Nouvelle Journée* sont l'organe, reconnaît des maîtres, et se consacre à promouvoir les tendances qu'ils ont inaugurées : ces maîtres *avoués* sont M. Blondel et le P. Laberthonnière. Beaucoup parmi ceux qui se flattent de rénover librement le thomisme suivent les idées du P. Rousselot qui, lui aussi, *a fait école*. L'existence des écoles est un fait universel, et humain. On serait mal venu à en tirer argument contre les seuls thomistes traditionnels.

1. Voir la conférence citée plus haut (p. XIII, note 2) : *Faut il revenir au thomisme?* p. 158.

ticulier, mais il serait puéril et injustifié d'opposer au thomisme cette fin de non-recevoir générale et *a priori*, que depuis sa constitution, les problèmes *ont dû* se renouveler. Ainsi, sans préjugé contre le présent ou l'avenir, nous ne nous croyons pas tenus de mépriser pour autant le passé : nous pouvons bien, ce semble, marcher avec saint Thomas par les chemins qu'il a ouverts, sans nous interdire d'entrer dans toutes les routes nouvelles qui pourraient s'y embrancher, soucieux de n'abandonner aucune vérité et de ne nous fermer à aucune. *Vetera novis augere :* c'est la sagesse.

Mais encore une fois, que le lecteur veuille bien ne pas l'oublier, le but du présent ouvrage n'est pas de signaler les points de contact entre les philosophies modernes et le thomisme, non plus d'ailleurs que d'établir sa vérité sur une réfutation complète de ce qu'elles ont pu lui opposer. A l'égard de ces philosophies, nous sommes loin de professer une ignorance délibérée et systématique : au contraire, en des ouvrages antérieurs, quelques-unes d'entre elles ont longuement retenu notre attention. Mais maintenant nous étudions le thomisme pour lui-même, et les autres philosophies n'apparaîtront ici que comme termes de comparaison avec lui, comme moyens de l'expliquer et d'en faire saillir, surtout par contraste, les caractères distinctifs. Quelques brefs rappels, quelques courtes citations suffiront pour indiquer les tendances maîtresses qui s'opposent aux siennes. Nous n'écrivons pas un ouvrage de polémique, pas plus que nous ne dressons une table de concordances : nous ne visons qu'à mettre en une lumière accessible à tous l'essentiel des grandes thèses thomistes.

* * *

Par tout ce qui précède, on aura compris que ce livre demeure, en dépit de son épaisseur, un ouvrage élémentaire. Il n'est pas écrit pour ceux qui savent, qui enseignent, mais pour ceux qui désirent apprendre. Afin cependant de nous prémunir contre les objections des premiers, nous avons dû parfois fournir quelques justifications plus techniques de nos manières de voir :

c'est l'objet de plusieurs appendices, de nombreuses notes, dont les plus longues ont été reportées à la fin du volume. Il y a là, nous l'avouons, quelques discussions passablement épineuses. Du moins, cette place à part qui leur est assignée allège d'autant le texte même du livre, qui apparaît ainsi plus clair, plus facile à suivre : notre inquiétude est qu'il ne le soit pas encore assez...

Par contre, certains estimeront peut-être qu'il l'est trop. Pour l'honneur du thomisme, ils eussent voulu trouver ici un peu plus de cette obscurité sacrée qui commande aux profanes le respect. L'apocalypse est à la mode, aussi bien dans la littérature que dans la philosophie. C'est un genre aisé : la pensée la plus insignifiante peut s'entourer de ténèbres et jouer ainsi la profondeur. Mais nous aurions cru manquer de respect à saint Thomas en l'accommodant de la sorte. Notre dessein n'est pas de le mettre hors de portée, sur un piédestal inaccessible, mais au contraire de faciliter son abord. Nous présentons les rudiments de sa doctrine, ceux qu'il faut digérer avant d'aller plus loin.

En particulier, ce premier volume, consacré à la critique, à la logique, a pour objet les parties les plus extérieures de la philosophie, celles qui entrent le moins avant dans le vif des réalités. En ce moment, il s'agit d'établir la légitimité, les titres des diverses connaissances, non de les décrire en détail ou de les expliquer à fond. Et c'est ainsi que, pour des raisons d'ordre et de méthode, nous laisserons ici de côté, le plus possible, la psychologie et la métaphysique. Seulement, qu'il soit bien entendu que, derrière le plan où nous nous tenons, il y en a d'autres : s'il est une chose que l'on n'ait jamais reprochée au thomisme, c'est de manquer de hardiesse à scruter l'essence des choses. Mais pour accéder en pleine sécurité à ces vues profondes, pour en saisir toute la valeur, il est indispensable de suivre les routes que nous jalonnons aujourd'hui. Si elles n'apparaissent ni trop ardues, ni trop obscures, — que les amateurs de quintessence nous en excusent, — nous ne nous sentons pas porté à le regretter.

Au surplus, il convient d'y prendre garde : même ces élé-

ments, auxquels nous nous bornons de parti pris, sont plus riches de substance et de portée plus vaste qu'il ne semble au premier regard; ils impliquent de très graves problèmes, que personne n'a le droit — bien que beaucoup le fassent — d'expédier au pied levé. Les questions élémentaires sont les plus décisives. Au début de la philosophie, déjà l'option s'offre entre des attitudes contradictoires qui ont des conséquences incalculables. Nécessairement, absolument, il faut s'arrêter sur ce seuil. Passer outre sans plus ample informé, laisser ces questions primordiales dans un vague favorable à tous les compromis, à toutes les confusions, à toutes les illusions, c'est l'imprudence même. On verra, dans les pages qui suivent, comment saint Thomas les traite : il n'en dissimule pas la crudité, il n'y donne pas des réponses atténuées. Et certes, une allure si ouverte et si décidée peut surprendre des esprits formés par d'autres méthodes. Curieux de finesse et de nuances, cette généralité tout unie les aveugle comme une lumière brutale. Ils cherchent quelque chose de plus caché, de plus secret, et ce qui se présente d'abord et sans ambages, ne leur paraît pas intéressant. Ils n'accordent aux solutions thomistes qu'une attention distraite, parce qu'ils les trouvent trop simples, trop naïvement réalistes. Ils ne les pénètrent pas. Ils ne se méfient pas assez de cette « simplicité », qui recouvre plus de profondeur qu'ils ne pensent. S'ils voulaient bien considérer le problème philosophique dans sa spécificité et dans toute son ampleur, au lieu de le ramener à des détails de psychologie ou de physique, s'ils consentaient surtout à cette patiente réflexion, à cette maturation qu'exige le thomisme pour être complètement assimilé[1], ils changeraient peut-être d'avis. Ils se rendraient compte que ce n'est pas lui qui est superficiel, mais eux qui l'avaient d'abord superficiellement jugé.

*
* *

Voilà donc notre position marquée par une série de con-

1. Cf. Appendice I, 3e fragment, p. 459 sq. Nous esquissons là une méthode pratique pour s'initier à la philosophie de Saint Thomas.

trastes, dont le nombre ne laisse pas d'être quelque peu inquiétant... Sur tous ceux dont nous avons pris soin de nous distinguer ainsi, cette préface court le risque de ne pas produire précisément l'effet d'un exorde insinuant, d'une *captatio benevolentiae*. Peut-être voudront-ils bien lui reconnaître, en revanche, le mérite de la franchise et de la netteté. Mais en tout cas, il suffit que l'ouvrage ne déçoive pas les lecteurs pour qui il a été écrit : je veux dire ceux qui désirent simplement savoir ce que recouvre le mot « thomisme », entendu au sens traditionnel et courant depuis des siècles, — et ce que cela vaut au point de vue de la raison.

Notre plus haute ambition serait satisfaite si ces pages pouvaient affermir ou raffermir les certitudes élémentaires, fondement de toute la vie mentale, dans quelques esprits en proie aux doutes qui s'exhalent trop souvent, comme une brume glacée et pénétrante, de l'enseignement philosophique actuel. M. Louis Bertrand, retraçant la biographie d'un certain Jean Perbal, qu'il semble connaître de très près, nous donne les impressions de son héros, candidat à l'École Normale, arrivé à la classe de philosophie. Le chapitre est intitulé : *Dans les mornes plaines du Kantisme.*

> La critique se dressait devant moi, agressive, impérieuse, omnipotente... Sans cesse j'allais la retrouver sur ma route, me barrant toutes les avenues qui conduisent aux grandes sources de l'émotion et de la pensée. On commença par nous faire faire la critique des données de l'expérience et l'étude des catégories de l'entendement, le tout pour aboutir ou à des négations sur toute la ligne ou, ce qui revient à peu près au même, à l'affirmation de l'inconnaissable[1].

La critique que nous ferons ici sera menée selon d'autre principes et aura d'autres issues. Les certitudes qu'elle reconnaîtra ne pèseront pas sur l'intelligence comme des dogmes impérieux ; elles seront au contraire, pour elle, un affranchissement, un permis d'avancer et de se mouvoir librement dans tout le domaine qui lui appartient légitimement.

1. Louis Bertrand, *Une nouvelle éducation sentimentale*, p. 236.

N. B. — 1° Dans ce volume de critique, Aristote sera allégué presque autant que saint Thomas, particulièrement aux derniers chapitres (qui ont pour objet les Inférences), et notre couverture eût pu, sans mentir, porter le titre suivant : *La critique de la connaissance d'après Aristote et saint Thomas.* Ce n'est pas seulement parce qu'un rapport général relie les deux philosophes et que saint Thomas travaille constamment, comme nous l'avons dit, sur un fonds aristotélicien, mais encore, très spécialement, parce que les questions de logique, surtout celles qui concernent le raisonnement, sont celles où il a le moins innové et suivi de plus près le Stagirite [1].

Nous nous excusons d'avoir cité tant de textes grecs. Il le fallait absolument pour mettre le lecteur en mesure de suivre la genèse authentique des doctrines exposées ici et d'en comprendre le sens exact, parfois déformé dans les manuels ou par les routines scolaires. Depuis longtemps, en effet, Aristote n'est plus lu dans les écoles de philosophie scolastique et n'y sert plus de texte à l'enseignement. Beaucoup ne connaissent de lui que quelques expressions, quelques phrases citées ici ou là à la façon d'épigraphes. — Tous les textes que nous reproduirons seront d'ailleurs traduits ; au besoin, leur interprétation sera discutée et justifiée, soit dans les Appendices, soit dans les notes du bas des pages et surtout de la fin du livre.

2° Certains auteurs pensent que la critique de la connaissance doit être rattachée à la métaphysique, dont elle formerait une moitié (la seconde étant l'ontologie, ou étude de l'être comme tel [2]. D'autres en parlent surtout à propos de la psychologie [3]. Nous entendons laisser intactes ces questions de classification. De quelque façon qu'on les résolve, il reste que les matières traitées dans ce volume sont d'une même teneur et forment un ensemble bien un, semble-t-il, puisque nous y étudions l'essence et la valeur de la connaissance humaine, d'abord en général, puis dans ses espèces les plus importantes.

Nous avons pu suivre ce plan presque toujours sans franchir les frontières de la métaphysique (entendue au sens d'ontologie), nous bornant à jeter parfois au delà d'elles un regard rapide et à indiquer les perspectives complémentaires, les explications de fond qu'elles enferment. Cette réserve nous a paru absolument requise. En ce premier volume, nous voudrions en effet ne toucher qu'à des questions élémentaires, présupposées à tout le reste, préliminaires obligés de toute métaphysique, et les établir, s'il se pouvait, de façon indiscutable. Nous admirons les esprits élevés qui, ayant à traiter de la connaissance, commencent par définir ce qu'elle doit être, ce qu'elle est en Dieu ou dans l'Ange : problèmes, à leurs yeux, beaucoup plus simples que celui de la connaissance humaine. Pour nous, c'est là expliquer *obscurum per obscurius*. Commençons par bien nous rendre compte de ce qu'est, en fait, notre connaissance humaine : plus tard peut-être, par analogie avec elle,

1. Cf. Appendice I, 1° : *L'originalité de la philosophie thomiste*, p. 454.

2. Maritain. *Introduction générale à la philosophie*, p. 134 sq., 142. *Petite Logique. Avant-propos*, début.

3. Sertillanges *Saint Thomas d'Aquin*, l. V, ch. II et suivants. (Mais cf. l. I, ch. II, B). Puisque l'occasion se présente de citer cet ouvrage, disons sans vouloir par là en adopter toutes les conclusions, qu'il est, sans contredit, l'exposé le plus profond que nous ayons jusqu'à ce jour, en langue française, de la philosophie de Saint Thomas. Mais sa profondeur même, et peut-être aussi certains caractères de son style, en rendent parfois la lecture laborieuse aux débutants.

pourrons-nous comprendre un peu la façon dont les choses se passent ailleurs ou pourraient se passer chez nous. C'est pourquoi nous procéderons ici beaucoup plus par constatations et analyses que par démonstrations proprement dites. Celles-ci ne peuvent venir qu'en second lieu. On ne saurait en effet *déduire* la connaissance, ni ses modes. Il faut d'abord les observer, en prendre une conscience exacte, puis en dégager les caractères essentiels, en établir les conditions, dissiper les ombres et les préjugés qui peuvent empêcher de les apercevoir. C'est tout ce que nous voulons faire pour le moment, avec l'aide de saint Thomas et d'Aristote.

A cette fin, plus que la métaphysique, nous devrons mettre à contribution la psychologie ou la logique mineure (partie purement empirique de la logique). Mais ce ne sera que pour dessiner notre objet, en empruntant à ces parties de la philosophie les descriptions de la connaissance et de ses démarches diverses. Ces emprunts ne briseront en aucune façon l'unité de notre dessein d'ensemble.

LA CRITIQUE

DE

LA CONNAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL

I. — Ce que c'est que connaître

Il y a, sous-jacente à toute la philosophie thomiste, une notion de la connaissance que les philosophies modernes ont perdue. Ce n'est pas qu'elle ne continue à circuler subrepticement et à être employée par ceux-là mêmes qui en adoptent théoriquement une autre. Car, étant l'une des premières et des plus fondamentales, aucun esprit ne saurait s'en passer, ni ne s'en passe en fait. Mais il est possible de ne la point avouer, de la renier verbalement, de l'altérer ou de la voiler par des identifications ou des substitutions abusives. C'est ce qui s'est passé très fréquemment depuis Descartes, Kant, Fichte, pour ne marquer ici que quelques-unes des étapes de la divergence.

La pensée philosophique moderne définit le plus souvent la connaissance par la conscience. Les deux termes sont censés convertibles et on les remplace l'un par l'autre sans le moindre scrupule. Être connu, dit-on couramment, c'est être présent dans la conscience ; l'esprit n'atteint que ce qui se réalise en lui : ses états, ses actes. Dès lors, l'efficacité de la connaissance se trouve bornée au domaine intérieur ; ses pouvoirs expirent aux frontières du moi ; impossible pour elle de passer

outre, elle se trouve en face d'un mur infranchissable. De cette claustration quelques-uns éprouvent du malaise ; ils jugent la position intenable, incompatible avec le mouvement normal de la vie, les exigences de l'action, contradictoire à certaines croyances qu'ils veulent conserver ; et ils déploient une prodigieuse ingéniosité à ouvrir quelque part une porte dérobée, à inventer un moyen d'évasion. Mais la plupart prennent leur parti de la situation ; à leurs yeux, elle devient normale et ils s'y installent pour philosopher. Ils considèrent comme paradoxale et chimérique au premier chef l'idée même d'une connaissance dont le point d'application, le terme se trouverait hors du sujet.

Cependant « conscience » ne veut pas dire « connaissance », mais « connaissance *de soi* ». C'est le juste sens de ce mot, aussi bien en bon français qu'en latin scolastique. Et même, s'il s'agit de dresser un vocabulaire philosophique, on n'hésite pas, de nos jours encore, à maintenir la diversité des deux expressions, à leur attribuer des significations inégalement larges. Ouvrons le plus récent de ces vocabulaires : qu'y lisons-nous ? « Connaître. Avoir présent à l'esprit un certain objet de pensée vrai ou réel. Cet objet peut être soit autre que l'esprit, soit l'esprit lui-même (ou l'une de ses propriétés, ou l'un de ses actes)... Conscience. Intuition qu'a l'esprit de ses états et de ses actes[1]. » C'est donc au moins un abus de langage, une cause d'obscurité et de confusion, un piège pour la pensée, que de prendre l'un de ces mots comme synonyme de l'autre. Et ce serait trancher un problème fort grave par un pur jeu verbal que de se fonder — comme on l'a fait parfois — sur cette prétendue synonymie, pour déterminer la portée de la connaissance. Plus tard, nous verrons à loisir si celle-ci peut dépasser le sujet dont elle émane. Laissons du moins, en ce moment, la question ouverte.

A cette première confusion s'en apparente une autre. On

1. *Vocabulaire philosophique* publié sous la direction de M. Lalande. Pour le mot « connaître », nous avons rapporté le premier sens indiqué. Les deux autres qui suivent n'apportent aucune restriction à celui-là, par rapport à l'objet de la connaissance.

identifie volontiers l'idée de connaître à celle de construire. Penser, dit-on, c'est créer des formes, des images, c'est se donner une « représentation » ; percevoir, c'est « poser un objet ». Dans la sensation même, que déclanche tout au plus, et aux yeux de quelques-uns seulement, un simple choc extérieur, c'est l'activité du sujet qui s'épanouit.

Ici encore nous sommes en présence d'une abusive substitution de mots et de concepts. Nous apercevons des idées étrangères à celles de connaître, qui se sont greffées sur elle, en parasites, et qui tendent à la vider de sa signification propre, pour y substituer la leur. Il n'apparaît pas, au moins *a priori*, qu'être présenté à un sujet revienne identiquement à être construit ou posé par lui. Et si le premier de ces faits implique l'autre ou le requiert comme condition, c'est ce qu'il sera nécessaire de prouver.

Posons donc correctement le problème. Il ne s'agit pas, pour le moment, de savoir si nous ne connaissons que ce que nous avons construit ; pas davantage, si nous n'atteignons que ce qui se passe en nous. *Il s'agit de savoir ce que c'est que connaître*, ce que cet acte implique de soi. Quand bien même on répondrait par l'affirmative aux deux premières questions, la troisième se poserait encore. Que l'intériorité ou la construction de l'objet soient les conditions nécessaires de la connaissance, il y a lieu tout de même de se demander en quoi précisément consiste cette dernière[1].

Or elle ne se laisse pas aisément définir. C'est une donnée originale, qu'aucune formule n'égale et surtout n'éclaircit, mais que tout le monde trouve dans son expérience personnelle. Il y a une figure authentique de la connaissance, que chacun a vue se dessiner chez lui et dont il ne peut, en dépit de tous les artifices des philosophies les plus spécieuses, oublier complètement les traits. C'est à faire revivre ces traits que visent les

1 On peut, ce semble, traiter le problème sans préjuger que la connaissance se réalise partout de façon identique, et qu'il n'y en ait pas diverses espèces, simplement analogiques entre elles. On suppose uniquement ici que toutes, par le fait qu'elles sont des connaissances, offrent quelques caractères communs et l'on recherche ces caractères. De même, le concept de *vie*, qui s'applique à la plante, à la brute, à l'homme et même à Dieu, peut être défini, sans passer, par là même, pour univoque. Cf. Saint Thomas, *C. Gentiles*, I, ch. xcvii ; IV ch. xi. Cf. ci-dessous, p. 159, note 2.

essais de définition, qui cernent, comme par une marche d'approche, la notion première, restée ou devenue plus ou moins implicite.

Trouverons-nous chez Aristote ou saint Thomas quelque définition de ce genre ? Ni l'un ni l'autre n'ayant composé une critique méthodique de la connaissance, leurs idées sur la question restent éparses au cours de leurs ouvrages, exprimées de façon occasionnelle, à propos d'autres problèmes, insinuées, supposées, employées, plutôt que formulées. Cependant, si l'on recherche chez eux l'idée-mère de la connaissance, si l'on prend soin de la dégager de tout ce qui se rapporte aux conditions, aux modes divers de cet acte, je crois qu'au fond on trouvera ceci : La faculté de connaître est un organe de préhension, de saisie, *facultas apprehensiva*, moyennant lequel l'esprit s'empare de la réalité. Elle se définit par des mots comme ceux-ci, que les philosophies modernes gardent, en les vidant de leur sens : *percipere*, où il y a encore l'idée de prendre ; θιγγάνειν, qui veut dire atteindre, saisir, parfois étreindre, embrasser, etc. Connaître donc, c'est prendre, capter, posséder le réel, l'avoir à soi, non pas physiquement, mais moralement, « spirituellement »[1].

Un événement a lieu quelque part : en le connaissant, je me l'approprie, je me l'annexe d'une certaine façon ; il devient, par ce qu'il m'abandonne ainsi de lui-même, une partie, une phase de ma propre vie. Saisie « spirituelle », et donc qui n'altère pas ce qu'elle atteint. Quand je contemple cette fleur, je n'ai besoin, pour l'avoir véritablement à moi et jouir d'elle, ni de la cueillir, ni de la faner. Mon regard peut l'analyser sans la mettre en pièces. D'autre part, je ne me possède vraiment moi-même que dans la mesure où je me connais. L'être inconscient n'est pas, moralement et spirituellement, présent à ce qui se passe en lui : ce qu'il fait, ce qu'il devient, *lui échappe*[2].

1. Chez saint Thomas ce dernier mot a un sens très large. Il s'applique même à la connaissance sensible. — Sur la description thomiste de la connaissance, cf Appendice II, p. 464 sq.

2. « Intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo » C. Gentiles, IV, xi, § 3.

C'est bien là, d'ailleurs, l'idée que les hommes se font communément de la connaissance, et quand le langage vulgaire emploie ce mot, c'est cela qu'il entend exprimer. Un regard indiscret, par exemple, est considéré comme un larcin. *Il prend* ce qui appartient à autrui, ce qu'on ne lui a point livré ni offert ; *il le dérobe* : preuve qu'il ne se joue pas seulement autour des choses, mais qu'à sa manière, il les capte et les ravit. Les yeux dévorent leur objet comme une proie qu'ils saisissent et absorbent. De même la connaissance intellectuelle passe pour une acquisition, une conquête, un enrichissement. On dit qu'elle *étreint*, qu'elle *embrasse* la vérité. Preneuse d'être, au sens spirituel, telle est donc la connaissance[1].

Avouons tout de suite que c'est là une définition singulièrement imprécise et incomplète, dont chacun doit boucher les lacunes avec les données que lui fournit sa propre conscience. Elle enferme des zones vagues, où nul ne verrait rien, s'il n'avait d'abord vécu ce dont on parle. En effet, l'espèce à laquelle appartiennent ces actes de prise et de possession n'est pas exprimée directement et ne se définit que par un appel à l'expérience ; le mode selon lequel ils s'accomplissent, cette *certaine manière* de prendre et de posséder l'être, qui n'est pas physique, est signifiée par un concept négatif, comme tous ceux qui spécifient les réalités immatérielles[2]. Mais, telle qu'elle est, la définition a ceci de bon et d'important, qu'elle empêche les identifications et les assimilations fantaisistes.

Connaître donc, ce n'est pas produire, ce n'est pas construire, ce n'est pas fabriquer une image, une « représentation », pour la regarder : c'est ce dernier terme seul qui constitue la connaissance tout entière ; elle ne consiste essentiellement qu'à regarder, à voir, à saisir, à étreindre, à comprendre — toutes ces métaphores s'équivalent — la donnée qui se présente. Que celle-ci soit intérieure ou extérieure, construite ou imposée du dehors, nous n'avons pas à le décider pour le moment, et peu

1. Cf. J. de Tonquédec : *La Notion de vérité dans la Philosophie nouvelle*. *Études*, mai 1907, p. 449 et 450. (La série des articles publiés sur ce sujet avait été réunie en une brochure, aujourd'hui épuisée, où le texte visé se trouve p. 73 à 75).

2. Il en est de même, du reste, dans les définitions que nous rejetons : image, représentation, etc.

importe à la recherche présente. Certaines connaissances peuvent bien *s'accompagner* d'une construction, avoir pour *condition* ou pour *résultat* une image intérieure[1] : elles-mêmes néanmoins sont quelque chose d'autre et de formellement différent[2].

Gardons-nous ici de prendre le change et de nous laisser piper par des escamotages. On définit parfois la connaissance : une production *transparente* à elle-même[3]. Mais la production est une chose et la transparence à soi-même en est une autre. Une production transparente à elle-même est une production qui ne ressemble à aucune autre, ce n'est pas purement une production, c'est une production *connue*, une production *et* une connaissance. La métaphore de la transparence, subrepticement introduite ici, amène avec elle un élément nouveau, un trait d'espèce, seul propre à distinguer le connaître de tout ce qui n'est pas lui.

D'autres emploient la comparaison de la photographie[4]. Dès lors, ils n'ont pas de peine — et c'est ce qu'ils prétendent — à prouver que cette connaissance est suspecte de déformer le réel. En effet, s'il existe de prétendues « connaissances » qui soient assimilables à la photographie, elles usurpent leur nom ; pourquoi le leur garder? Qu'on les raie tout simplement du nombre des actes cognitifs et qu'on n'en parle plus. Une photographie est un *objet matériel* comme les autres, qui n'a rien de commun avec la connaissance. L'esprit confectionne peut-être, dans son domaine, des images comparables à la photographie, mais autre chose est de les confectionner et autre chose de les voir. Si l'on fait de la connaissance une « représentation », il est clair que l'on pourra parler à son sujet de « vue dénaturante », de « vues immobiles prises sur la mobilité d'un objet » : le

1. Voir, ci-dessous, p. 39-40. Cf. aussi, p. 12, note 1, et ch. IV, p. 145, 146

2. *De Potentia*, q. 8, a. 1 ; q. 9, a. 5, etc.

3. C'est à quoi revient la conception exposée par M. E. Le Roy : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1904, p. 161, 168, 177 ; — *Dogme et critique*, p. 30. Voir ma *Notion de vérité*, 1er article, mars 1907, p. 733 (brochure p. 21).

4. Bergson, *Introduction de la Métaphysique. Revue de Métaphysique et de morale*, 1903, p. 2, 3. Cf. p. 10, 11, 21, etc. ; — Maurice Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique. Annales de philosophie chrétienne*, 1906, avril-septembre, p. 233.

mot vue ne pouvant avoir ici que le sens d'*objet*, de tableau et non d'*action*. Mais si la connaissance est une vue au sens actif, l'action de prendre ce qui est, il n'en sera plus de même. Et si ce qui est à prendre est le mouvement, c'est cela même qui sera pris. En effet, pourquoi la connaissance, étant elle-même action et vie, ne pourrait-elle s'adapter à ce qui est en pleine vie et action ? La photographie, dit-on, *représente* l'hirondelle comme immobile : soit; mais posez quelque part un œil vivant ouvert sur l'hirondelle au vol : *il la verra voler*. Si derrière l'œil il y a une intelligence, elle s'emparera des données mêmes de cette expérience et ne fera que les rendre pensables dans le domaine idéal. Il y aura une idée du mouvement. Et les discussions mêmes auxquelles cette idée donne lieu semblent bien prouver qu'elle existe en effet. Les auteurs qui la rejettent verbalement prétendent bien la posséder dans toute sa justesse, la distinguer de ses contrefaçons, exprimer exactement le mouvement en des concepts assimilables pour leurs lecteurs. Ils ont *saisi* l'essence du mouvement, ils ne l'ont pas inventée, construite [1].

Ainsi nos activités connaissantes se distinguent de toutes les autres. Elles possèdent un privilège incommunicable. Vouloir le leur ôter, essayer de les replonger, de les noyer, de les dissoudre dans le courant général de « l'action » ou de « la vie », dont elles ne seraient plus qu'une vague indifférente, un moment comme un autre, dire que c'est l'action, dans sa généralité et sa totalité, qui seule nous livre l'être [2], c'est tout confondre et tout brouiller. La faculté de prendre et de posséder le réel n'appartient pas à la vie et à l'action sans plus. L'action, la vie sont des ensembles complexes, dont il faut savoir distinguer les divers éléments. Plusieurs activités diverses y sont en jeu, qui réagissent, il est vrai, les unes sur les autres et collaborent entre elles, mais qui n'ont pas toutes le même rôle ni la même efficacité. Ce n'est pas parce que la connaissance est action, action quelconque, qu'elle saisit et possède spirituelle-

1. On trouvera ces idées développées dans l'ouvrage suivant : J. de Tonquédec, *Immanence*, p. 75.

2. Maurice Blondel : *passim*. Cf. *Immanence*, p. 26, 27; 30 à 35, etc.

ment l'être ; c'est parce qu'elle est une certaine espèce d'action, l'action de connaître. Il y a beaucoup d'activité dans la vie végétative, elle est action incessante : Claude Bernard a parlé du tourbillon vital. Mais c'est une vie qui ne se possède pas elle-même, parce qu'elle ne se connaît pas. Un sport est une action intense ; mais supposez-le exercé par un être inconscient, par l'automate de Vaucanson, toute cette action, toute cette masse d'être, si réelle pourtant, sera perdue au point de vue spirituel : personne ne sera là pour la recueillir, s'en rendre compte et en jouir.

« Il faut aller au vrai avec toute son âme, » c'est le précepte de Platon. Mais le vrai ne sera pas *saisi* par toute l'âme. Obscurément pressenti d'abord *par l'intelligence*, comme une lueur dans les brumes, il sera désiré par le cœur et l'on fera des pas pour s'approcher de lui. Atteint, découvert, *par l'intelligence encore*, le vrai sera aimé, accepté, l'être entier se donnera à lui. Mais cette acceptation, ce don de soi, cet hommage à la vérité n'en sera pas la découverte, la prise, la saisie, encore moins la présence. Ce n'est pas l'amour qui prend et possède, ce n'est pas l'amour qui, par lui-même, se rend son objet présent, c'est l'intelligence ou la main : ceci est un point central du thomisme[1]. *Nil volitum nisi præcognitum :* cet axiome règne sur toute la psychologie de saint Thomas. Pour acquiescer à la réalité, pour l'aimer, il faut d'abord la connaître. Certes, à la suite ou au cours de certaines démarches étrangères à la connaissance, et par leur fait, celle-ci pourra se transformer et s'enrichir. Celui qui aime, celui qui s'est donné, goûte une saveur de l'être qu'il ne soupçonnait pas auparavant; mais ce goût même est une perception, c'est-à-dire une connaissance[2].

* * *

Nous allons maintenant développer et préciser, à la suite de saint Thomas, la notion sommaire qui vient d'être esquissée.

1. Cf. les références données ci-dessous, p 38 et 39.
2. Cf. mon ouvrage *Immanence*, II[e] partie, ch III.

Ce faisant, nous verrons s'approfondir l'abîme qui sépare, sur cette question, le thomisme de la plupart des systèmes modernes, en particulier du kantisme, et les esprits formés à l'école de la *Somme*, de ceux qui ont subi, plus ou moins directement et consciemment, l'influence de la *Critique*.

Si la connaissance humaine n'est que la saisie spirituelle de quelque chose, rien n'empêchera que son terme se trouve constitué et déterminé indépendamment de son concours. Dans cette perspective, en effet, l'objet à connaître, avec tout ce qu'il comporte essentiellement, n'implique plus aucune dépendance à l'égard de la connaissance. Il est ce qu'il est, et aucune nécessité n'apparaît qu'il varie par le seul fait qu'il soit connu. La connaissance, en s'y appliquant, ne lui confère, de soi, aucune propriété nouvelle, sinon ce que les scolastiques appelaient une « dénomination extrinsèque », c'est-à-dire un simple titre fondé autre part qu'en lui. Tout acte de connaître, qu'il relève de l'esprit ou du sens, qu'il soit science ou vision oculaire, se constitue en dépendance de son objet et par rapport à lui; il s'y conforme et se modèle étroitement sur lui. Mais la réciproque n'est pas vraie. La dépendance est unilatérale. Loin être l'œuvre de la connaissance, c'est l'objet qui, sans subir lui-même aucun changement, la détermine et la façonne[1]. Et c'est pourquoi, nous dit saint Thomas, un objet unique et qui reste invariable en lui-même peut être pénétré de façon inégale et plus ou moins profonde, saisi, embrassé plus ou moins complètement, par divers actes cognitifs. Impossible de marquer plus nettement la nature purement réceptive et preneuse, nullement formative, de la connaissance[2].

Ce n'est pas ainsi que la plupart des philosophies modernes entendent les choses. Depuis Descartes, la part du sujet dans la connaissance est allée grandissant, aux dépens de celle de l'objet. Avec le phénoménisme de Hume, on peut dire que l'acte achevait de dévorer sa matière. Cependant c'est à Kant

1. Saint Thomas, *Métaphysique*, V, leçon 17, fin. (Cf. Aristote, IV, ch. xv.) Je cite toujours Aristote d'après l'édition Didot.

2. Voir les articles de la Somme : *Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit?* (Ia q. 85, a. 7). *Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat?* (Ia q. 12, a. 6).

qu'il était réservé de dégager, en des paroles fameuses, le sens de cette révolution. « Jusqu'ici, dit-il, on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets... Que l'on essaie donc enfin... [de supposer] que les objets doivent se régler sur notre connaissance... Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il essaya s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles[1]. » Ce conseil a été suivi de diverses façons et à des degrés divers par les auteurs des systèmes les plus récents. D'après la formule moderne la plus radicale, l'objet éclôt dans le sein du sujet, sous son influence ; il est, pour ainsi dire, couvé par lui, enveloppé, cerné, circonscrit par les puissances subjectives, entièrement épuisé par elles, n'ayant point d'être à lui, en dehors de celui qu'il leur livre, après le leur avoir emprunté. Cette théorie transporte à la connaissance humaine ce que le thomisme pensait de la science de Dieu. Dieu, dit saint Thomas, crée la vérité des choses ; il fait être la réalité en la pensant, tandis que l'homme reçoit la vérité du dehors, et que ses pensées, pour être exactes, doivent se conformer à une réalité indépendante. Mais, d'après les philosophes d'aujourd'hui, la connaissance, la science et la vérité sont attribuées à l'homme selon le mode divin.

Cette conception peut d'ailleurs se tempérer et s'atténuer par contact et mélange avec la conception ancienne. Et c'est pourquoi nous devons en décrire et en critiquer ici deux usages, inégalement logiques.

A) Une idée assez mal venue, dont les origines ou, du moins, les parentés ne sont pas très difficiles à reconnaître, circule actuellement dans beaucoup de cerveaux : c'est que l'objet de la connaissance résulterait d'une combinaison entre les caractères du donné et ceux du sujet ou, pour employer le langage de Kant, d'une matière étrangère à la connaissance et des formes que

1. *Critique de la Raison pure*. Préface de la 2e édition. Traduction Tremesaygues et Pacaud, p. 22.

celle-ci y imprimerait. N'insistons pas sur le caractère étrange de l'opération décrite. Une matière inconnaissable en elle-même, qui deviendrait connaissable par le seul fait d'être coulée dans certaines formes de l'esprit, n'est-ce pas là une contradiction? Et puis, qu'a de commun avec une connaissance cette fabrication, qui rappelle invinciblement les plus grossières opérations matérielles : la confection d'un gâteau, par exemple, où la pâte est versée dans un moule préparé d'avance? Voilà pourtant ce qu'un philosophe célèbre a trouvé et fait admettre à des milliers d'intelligences, comme l'équivalent de la plus délicate opération de l'esprit... Mais ce qu'il y a de plus choquant ici, ce n'est pas cette lourdeur de conception, ces métaphores massives, cette impuissance à saisir et à exprimer une pure réalité spirituelle : c'est l'assurance avec laquelle sont identifiés des actes absolument hétérogènes : construire et connaître. Kant, qui se proposait de faire la critique de la connaissance, en a laissé fuir, dès l'abord, la notion.

Cette conception est en opposition radicale avec celle de saint Thomas. Ni l'auteur de la *Somme*, ni, je pense, aucun de ses disciples, ne songe à nier que l'*acte* de connaître résulte d'une union de l'objet au sujet ; mais, dans le kantisme, un ricochet inattendu du raisonnement fait rebondir cette affirmation sur l'*objet* lui-même. Sous le couvert d'une vérité incontestable s'opère une substitution frauduleuse : on étend à l'*objet* ce qui ne convient qu'à l'*acte*. C'est *l'objet lui-même qui devient le résultat d'une collaboration* entre un autre objet plus lointain, que l'on appelle « la chose en soi », et les formes *a priori* de la connaissance.

Pour saint Thomas, au contraire, il n'y a pas, dans la connaissance, de formes *a priori* qui s'imposent au donné. D'après lui, la faculté cognitive, comme telle, doit être « sans forme », neutre, indifférente, et si l'on peut dire, impartiale en face de la réalité à saisir. J'ai dit : comme telle. Car, s'il est vrai que l'esprit ou les sens ont une nature déterminée, une « forme » caractéristique de leur être, cependant, dans l'exercice de la connaissance, leur action ne consiste pas à *donner* cette forme, à l'empreindre sur une matière — ainsi qu'ils le font, par

exemple, dans la création artistique — mais au contraire à *prendre*, à saisir une autre forme, à s'emparer spirituellement de quelque chose. Dans le thomisme, la connaissance humaine n'a pas les allures impérieuses, dominatrices, et quasi-créatrices qu'on lui prête ailleurs ; c'est une faculté docile et soumise à son objet : elle n'invente pas, elle apprend. Par son essence elle n'est pas une génération[1] ; elle serait plutôt analogue à un acte de nutrition, à une absorption. Et l'on conçoit que l'activité d'un sujet, pour déterminé qu'il soit, ne se réduise pas à communiquer ses formes, et qu'il puisse posséder encore par devers lui, un autre mode d'action, par lequel il s'annexera, s'assimilera, sans les altérer ni les détruire par le fait même, des richesses nouvelles. La connaissance est purement cela dans l'ordre spirituel[2].

La forme du sujet n'entre donc pas dans la constitution de l'objet à connaître, elle ne se projette pas sur lui comme une ombre ou une couleur étrangère. Dans cet acte singulier, unique, inassimilable aux autres opérations de l'homme comme à celles de la nature, qui est la connaissance, s'exerce une activité toute différente d'une composition ou d'une construction d'objet. Ne confondons pas, dit Cajetan, l'esprit avec la nature, les ouvrages de l'un avec les productions de l'autre. En abordant la connaissance nous entrons dans un monde complètement à part et supérieur[3].

Contre cette doctrine on serait mal venu à objecter l'axiome scolastique, qui n'est d'ailleurs qu'une maxime du bon sens : « *quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis*, celui qui reçoit, reçoit à sa manière ; ce qui est reçu, l'est selon ce mode ». Car d'abord, la connaissance n'est pas formellement une réception, mais, nous l'avons assez dit, une préhension. Il est vrai que la connaissance humaine, telle que nous l'expérimentons en cette vie,

1. Que s'il lui arrive d'engendrer dans l'esprit une image, un verbe, ceci d'abord lui est accidentel ; en second lieu le verbe n'est pas pour elle l'objet à connaître ni l'objet connu, mais le moyen, « l'instrument », dit saint Thomas, dont elle se sert pour connaître l'objet véritable et propre. Cf. ce qui sera dit du verbe, ci-dessous, p. 39 et 40, et ch. IV, p. 145-146.

2. *De Anima*, III, l. 7 (Aristote, ch. IV).

3. *In* Iam q. 14, a. 1.

suppose avant elle, en règle générale, la réception d'une influence émanée de la réalité à connaître. Mais, sous peine d'en faire évanouir la notion même, nous devons dire, avec saint Thomas, que cette réception n'altère pas ce qui est reçu, qu'elle n'est pas une combinaison des caractères du donné avec les formes précontenues dans le sujet, mais une simple réception, une *réception pure*. L'intelligence, dit après Aristote l'auteur de la *Somme*, doit être, en face des influences objectives, comme la matière première des corps, pure réceptivité de l'ordre matériel, qui ne possède, d'elle-même, aucune forme, et qui, par là, est apte à les recevoir toutes dans leur intégrité, sans les modifier de son chef par l'introduction d'aucun caractère nouveau. De même, l'intelligence n'a pas d'autre détermination que ce pouvoir réceptif : « sa nature même est d'être en puissance : φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν »[1]. A propos des sens, saint Thomas raisonne de même : pour qu'une qualité sensible exerce son influence sur l'organe, il faut que celui-ci soit vide de tout élément capable de se combiner avec elle : autrement la perception de cette qualité ne saurait avoir lieu[2]. On trouverait encore une confirmation de cette doctrine dans la théorie de la vision béatifique[3], qui, bien qu'appartenant au domaine de la théologie, ne saurait contredire les principes généraux de la noétique thomiste. En effet, la vision de Dieu est toujours considérée par saint Thomas comme la cime de la vie de l'esprit, comme la connaissance parfaite et par excellence, terme suprême de comparaison, par rapport auquel toutes les autres doivent être évaluées. Or, si cette vision est inégale dans les divers sujets, selon leurs dispositions et leur mérite, elle n'est cependant jamais déformante, et c'est bien Dieu Lui-même que tous les élus voient face à face. Ce serait détruire radicalement la notion même d'une telle vision, — et dire au surplus un non-sens — que de parler ici de formes subjectives qui s'imposeraient à l'objet infini, qui traiteraient l'Absolu comme une matière, et à travers

1. Aristote : *De l'Ame*, III, ch. iv, n° 3.

2. *De Anima*, III, l. 7. Aristote, ch. iv, n°s 2 et 3. — Cf. Appendice III, iii, p. 472 sq

3. On appelle ainsi, en langage théologique, la perception immédiate de la Divinité, réservée aux élus dans la vie future.

lesquelles Il se laisserait plus ou moins apercevoir... De telles conditions ne sont donc pas essentielles à la connaissance, puisqu'elles manquent précisément dans son exemplaire le plus achevé.

Sans doute le sujet, aussi bien dans la réception des influences de l'objet que dans l'acte même de connaître, se comportera *à sa manière*. Son action se restreindra aux limites de son être et portera les traits de son essence. Le sujet perçoit la réalité, de son point de vue, dans la mesure de sa capacité de connaître : mais c'est bien à elle et à elle seule qu'il a affaire. Il ne perçoit que ce à quoi ses facultés se trouvent ordonnées, proportionnées, accordées, harmonisées. Par exemple, le sens ne saurait saisir les réalités spirituelles, ni l'intelligence la matière[1] ; un pur esprit est placé, de par sa nature, au niveau de l'intelligible pur ; une intelligence incarnée, collaborant avec des sens dans l'unité d'un même individu, est proprement adaptée à la connaissance des formes abstraites de la matière, etc.[2] Mais en tout ceci n'intervient aucune création ou construction d'objet : des conditions d'aptitude à recevoir et à percevoir sont simplement posées[3].

Les choses intelligibles sont intelligiblement dans l'esprit, dit saint Thomas. Pour deux raisons. D'abord parce qu'elles sont intelligibles en elles-mêmes et non point par le fait d'être connues[4] ; ensuite parce que l'esprit, qui appartient précisément au même plan de perfection, est capable de les recevoir et

1. Au moins directement et en elle-même.

2. Ia q. 12, art. 4.

3. « Cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem ejus in quo est ; sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ejus. » *Quæst. disp. de Anima*, art. 10, ad. 14m. Cf. ci-dessous, p. 41 sq., et ch. III, p. 97.

4. Aristote et saint Thomas placent, avant la connaissance abstraite, un travail d'élaboration qui lui prépare son objet, en le dégageant des données sensibles. Mais ce travail n'a point le caractère d'une connaissance ; l' « intellect actif » n'est point une faculté cognitive. D'ailleurs on ne peut pas non plus l'appeler proprement constructeur d'objet, car il ne fait qu'isoler ou abstraire les éléments intelligibles que le sensible portait en soi. Ceci ne sera pleinement compris qu'en liaison avec la question des idées (ci-dessous, ch. IV, p. 141 à 143, etc.), et la psychologie. Ce que nous venons d'en dire n'est que pour écarter des objections possibles de la part de ceux qui connaissent déjà ces théories, et légitimer pour eux notre présentation actuelle de la doctrine thomiste.

de les saisir telles. De son côté, le sens, toujours d'après les théories thomistes, n'est pas, à la vérité, comme la main qui prend les objets matériels avec leur matière ; il n'en saisit, pour sa part, que la forme, c'est-à-dire ce qui les rend apparents et agissants au dehors ; mais il la prend au concret, telle qu'elle se trouve dans les corps. Ici, derechef, nulle déformation, nulle détermination *a priori*.

Ainsi l'acte de connaître porte, et ne peut pas ne pas porter, la marque du sujet qui l'accomplit. Mais de cette observation banale, de ce principe évident, on ne tirera jamais ceci — qui est précisément le point du désaccord entre le thomisme et les systèmes modernes — que *le sujet doive objectiver ses propres caractères et les transférer à l'objet*. On passe un peu trop vite, et sans y être amené par aucune conséquence légitime, d'une notion à une autre. Agir conformément à sa nature, c'est une chose ; et construire un objet, c'est autre chose. La première proposition exprime une condition universelle et indispensable de toute activité, dont l'acte de connaître ne saurait évidemment s'affranchir ; la seconde désigne un mode d'activité tout à fait spécial, auquel rien n'autorise à conférer un caractère universel et exclusif. De la première aucune manipulation logique ne fera sortir honnêtement la seconde. La notion de puissance purement réceptive ou preneuse, n'est pas la notion de puissance modificatrice et constitutive.

B) Mais le concept de la connaissance constructive récèle en lui des puissances d'évolution plus radicales, et l'histoire des systèmes a développé cette logique. Penser que le terme de l'acte cognitif résulte d'une combinaison des caractères de l'objet et des formes subjectives, c'est encore un compromis. Car si une partie de ce terme est fabriquée, l'autre est simplement perçue ; l'objet, de par ce qu'il est en lui-même, exerce sur la connaissance une influence réelle, lui impose plusieurs de ses déterminations : à peu près comme une lumière se laisse encore apercevoir sous des verres colorés et déformants. Pour suivre le principe jusqu'au bout et parler sans incohérence, il faut enlever à l'objet jusqu'à ce rôle diminué, éliminer ce résidu d'une conception soi-disant abandonnée — celle de la

connaissance preneuse d'être — qui subsiste au milieu des explications nouvelles. Il faut qu'il n'y ait plus, dans la connaissance, aucune ouverture aux influences objectives, aucune captation de données étrangères, mais seulement activité, indépendance.

En effet, si le principe est absolu, si l'idée d'une connaissance simple preneuse d'être doit être écartée comme naïve et contradictoire, qu'elle le soit avec rigueur. D'abord, on ne pourra plus dire, c'est trop évident, que le moindre caractère de l'objet soit saisi. Suffira-t-il même de soutenir que la chose en soi, sans manifester aucune de ses propres déterminations, éveille simplement les formes subjectives et s'en laisse revêtir, de telle sorte que nous sachions au moins, grâce à elle, qu'*il y a quelque chose?* Le terme connu ne porterait aucun trait objectif émané de la chose en soi, mais lui devrait sa positivité, sa réalité, le bénéfice d'être donné en fait. C'est ainsi, semble-t-il, que Kant a compris et résolu la question. Et je n'examine pas ici la possibilité intrinsèque de cette élaboration. Mais je dis que s'arrêter à elle, c'est encore s'arrêter trop tôt, et que le principe nous pousse irrésistiblement plus loin. En effet, dans cette hypothèse encore, l'objet agit pour une très large part, et de façon autonome. Il impose au sujet sa réalité, toute réalité. En vérité il donne tout, puisque rien ne serait donné sans lui. L' « existence en soi », si l'on peut dire, devient proprement l'acte de toutes les virtualités endormies dans le sujet. Et par conséquent, une fois encore, l'activité, la liberté de celui-ci est bridée. Elle n'a toujours qu'à s'appliquer à quelque chose d'étranger, et, l'objet une fois constitué comme il vient d'être dit, à le saisir.

Laissons donc là toutes ces combinaisons hybrides. Avançons résolument vers une conception de l'activité pure, de la liberté subjective intégrale. Rien de l'objet, ni ses déterminations, ni son existence, ne peut être simplement *saisi*. Rien non plus — et pour une raison identique — du sujet, considéré comme objet de connaissance. Toutes les données constituées indépendamment de la connaissance doivent être rejetées au même titre. Voilà la position antipode de celle de saint Thomas. « L'être, dit

l'un des plus conséquents parmi les idéalistes modernes, ne peut pas devenir un objet de la pensée, ne fût-il séparé que par abstraction de ce qui est le sujet même de la pensée, ni être exprimé en termes d'objet... L'esprit est absolument autonome, non seulement vis-à-vis d'une contrainte externe, mais même vis-à-vis de sa nature interne..., par suite, il est essentiellement activité[1]. » Ni au dedans, ni au dehors, il n'y a donc plus aucun objet à saisir. Alors que reste-t-il ? Le simple jeu de l'intelligence, des formes vides de tout contenu, des activités travaillant sans matière et qui ne « prennent » rien. On ne peut même plus dire ici que l'action crée son objet, le pose devant elle, car, par hypothèse, *un objet de connaissance répugne. Il n'y a que des activités pures*[2]. Et alors, si l'on prétend, comme il faudra bien s'y résoudre pour ne pas énoncer l'absurdité flagrante, que ces activités se connaissent elles-mêmes, qu'elles se perçoivent par le fait qu'elles se posent, qu'elles sont « transparentes à elles-mêmes », on retombera d'un seul coup et lourdement dans la conception qu'on s'était efforcé si laborieusement d'exclure : celle d'une saisie de la réalité par la connaissance. Cette conception reparaît toujours ; on ne s'en débarrasse pas réellement ; en vérité, il n'y a qu'elle, et on la retrouve au fond de toutes les théories qui prétendaient s'en passer.

II. — Qu'il n'y a pas de connaissance sans objet

Si ce que nous avons dit jusqu'ici est exact, une très grosse conséquence s'ensuit. C'est que la connaissance ne saurait être vide ou vaine, faute d'objet. Simple preneuse d'être, elle n'existe pas si elle n'en prend pas, elle n'existe que dans la mesure où elle en prend. On ne connaît pas rien, on n'étreint pas le néant. A l'analyse, la connaissance se décompose en deux éléments,

1. Brunschvicg, *l'Idéalisme contemporain*, pp. 79-80 et 76-77. Cf. p. 82.

2. C'est ici que les principes posés par Kant atteignent leur portée entière, et que se réalise le mot d'un philosophe contemporain : « le kantisme est proprement la négation de l'être ». (Cantecor, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, p. 759).

également nécessaires et essentiels, dont aucun ne saurait être supprimé, ni résorbé dans l'autre : le sujet et l'objet, ou, plus rigoureusement, l'acte et son terme. Aucune subtilité, aucun tour de dialectique ne rendra concevable une connaissance privée d'objet, ni, ce qui revient au même, une réduction de l'objet à l'acte.

Des esprits formés par des philosophies moins réalistes que celle de saint Thomas pourront trouver ces conclusions passablement ambitieuses. En effet, ne semblons-nous pas revendiquer pour les facultés humaines un privilège d'infaillibilité ? Avons-nous oublié le fait patent de l'erreur ? — Point du tout. En effet, il faut distinguer avec soin la connaissance de ce qui n'est pas elle, l'acte cognitif ou appréhensif des opérations qui l'avoisinent, l'enveloppent, ou développent ses résultats. Le jugement, sans lequel il n'y a pas d'erreur, n'est pas tout uniment et simplement une connaissance. Par lui-même, il n'est point preneur d'être. Essentiellement, il consiste dans un assentiment donné, dans une affirmation (ou négation) de rapports. Il suppose avant lui toute une élaboration conceptuelle. La réalité aura été considérée à différents points de vue : et ceci est encore la connaître ; ou bien, sans la voir, on aura tiré d'autres réalités directement connues, ou de témoignages recueillis, divers renseignements sur elle. Avec ces données éparses, on aura fait une construction idéale qui s'appelle la *proposition*, où l'unité de l'objet aura reparu, artificiellement reconstituée, ou délimitée par l'exclusion de certains caractères. On en aura dressé la formule, composé l'équation logique. En y adhérant, l'esprit *prononcera* pour lui-même, et parfois pour les autres, qu'il en est bien ainsi. Ce sera le jugement.

On le voit, cet acte est l'aboutissement d'une série, le terme d'un développement organique [1] ; il n'est pas le contact direct de la réalité ; entre elle et lui peuvent s'échelonner des intermédiaires plus ou moins nombreux. Nous sommes entrés, pour le

1. Inutile de dire, n'est-ce pas ? qu'il ne s'agit point ici d'une série *temporelle*, mais d'un enchaînement naturel. Tous ces actes, qu'une analyse rigoureuse doit distinguer, peuvent s'accomplir en un instant. Ils n'en ont pas moins entre eux les rapports indiqués.

coup, dans le domaine de l'élaboré et du construit, nous avons quitté celui de la connaissance pure ; et bien que tout le travail puisse se faire à la clarté de celle-ci, on comprend que, parfois, à travers un tel circuit, cette clarté subisse quelque atténuation ou éclipse. Car l'activité du sujet prend ici un essor qu'elle n'aurait pu déployer dans le domaine de l'appréhension directe ; ses liens de dépendance à l'égard de l'objet se sont relâchés. D'autre part, tout ce développement, que le jugement conclut, n'apporte, en substance, aucune information nouvelle. Les matériaux de la connaissance ne se trouvent pas augmentés ; ils ont été seulement rangés, distingués, mis en ordre et déclarés acquis. Au terme, à supposer que le jugement soit exact, ce n'est pas une lumière nouvelle qui brillera, mais la lumière primitive, celle de la pure appréhension, qui se montrera tamisée, découpée dans les cadres du jugement. « *Dictio*, dit saint Thomas parlant de lui, *est interpretatio interioris apprehensionis.* » En cela, le jugement n'est qu'un interprète : il interprète l'acte d'appréhension qui le précède. L'interprétation est parfois correcte, parfois non[1]. — Le jugement est aussi, avons-nous dit, un assentiment. Or un assentiment n'est pas une connaissance. C'est un consentement de l'esprit à la vérité proposée, l'acceptation, la promulgation intérieure de cette vérité. Il peut être donné à faux, à l'aveugle[2].

Mais revenons à la pure connaissance. Cette appréhension directe, qui est l'origine de tout le développement rationnel et discursif, ne saurait, disions-nous, exister sans un terme. Intérieur ou extérieur, appartenant à l'ordre des essences ou à celui des existences, réel comme une copie ou comme un original, ce terme est nécessairement donné, et la connaissance ne fait que s'y appliquer. Du moment qu'elle se réalise, ce ne peut être qu'en saisissant ce qui lui est présenté. Dans la simple

1. *De Anima*. Lib. III, l. 3. Ceci est dit à propos de l'appréhension d'un sens intérieur, *interioris apprehensionis*, mais convient à toutes les appréhensions.

2. Ces délicates questions du jugement, de la vérité et de l'erreur, dont nous n'avons pu qu'esquisser ici une solution partielle, seront reprises plus loin, en leur lieu, avec les développements convenables. Cf. ci-dessous, ch. V et VI.

appréhension, dit saint Thomas, ni l'intelligence, ni le sens ne se trompent[1].

*
* *

Telle est donc, chez saint Thomas, l'idée générale de la connaissance. Il l'a empruntée à Aristote. Elle nous explique la position prise par l'un et l'autre en face du scepticisme. C'est celle d'un réalisme sûr de lui et qui n'admet pas d'être démenti.

On sait combien le Stagirite insiste sur les vérités indémontrables et néanmoins indiscutables[2]. Il y a de l'être et nous l'atteignons certainement : voilà son présupposé constant, dont il se réclame sans cesse et qui domine tous ses arguments, sans être jamais la conclusion d'aucun, l'évidence à laquelle il renvoie ses adversaires, en les défiant de s'y dérober. Devant le négativisme d'un Héraclite, il remarque bonnement que « tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense »[3]. Ce que saint Thomas traduit plus brutalement : « *Verum est quod Heraclitus hoc dixit, non tamen potuit hoc opinari*[4]. » A tel doute raffiné Aristote oppose cette réflexion, qui semble d'un bon sens assez commun : « c'est comme de douter si nous veillons ou si nous dormons »[5]. Et saint Thomas ajoute : « *Istæ dubitationes stultæ sunt* »[6]. Ces réponses sommaires ne sont pas gratuites. En preuve, on s'efforce de déceler, dans les démarches du soi-disant sceptique, des affirmations implicites qui contredisent ses déclarations verbales[7].

Or, dans l'esprit d'Aristote et de saint Thomas, cette réfutation n'a pas seulement une portée pratique, l'avantage d'acculer

1. I^a, q. 17, a. 3 ; — *Met.*, IX, l. 11. — *De Anima* III, l. 11. Ces points, que nous ne faisons que toucher, seront également repris dans les questions de la connaissance sensible, des universaux, etc. Cf. ci-dessous, ch. II, III et IV.

2. *Met.*, III, ch. III sq., jusqu'à la fin du livre. Saint Thomas le suit pas à pas. *Met.*, IV, l. 6 sq.

3. *Met.*, III, ch. III, n° 8.

4. *Met.*, IV, l. 6.

5. *Met.*, III, ch. VI, n° 1.

6. *Met.*, IV, l. 15.

7. Par exemple, ch. IV, n^{os} 24-25 ; Saint Thomas l. 9.

le contradicteur à une position intenable et de l'en faire sortir bon gré mal gré, en lui montrant qu'il est soumis à la nécessité d'affirmer le réel. Cette nécessité n'est point aveugle ; ce n'est pas une simple nécessité « subjective » ou « de nature », encore moins un « postulat de l'action ». Il ne serait pas d'une bonne critique d'enjamber ici les siècles et de coller sur le visage d'Aristote le masque de Kant ou de M. Maurice Blondel. Ce n'est point dans le domaine de la volonté ni de la nature que le Stagirite nous introduit, mais dans celui de l'intelligence. Il suffit d'un regard sur les textes pour s'en convaincre. Dans toute cette discussion, les mots de vérité et d'erreur, de connaissance et de certitude, d'évidence, de science même, se pressent sous le poinçon du philosophe. Pourquoi, d'après lui, faut-il affirmer le principe d'identité ou de non-contradiction? *Parce qu'on le voit.* Avant l'affirmation il y a une appréhension. Ce principe ne s'impose pas comme une force, mais comme une lumière ; c'est le principe *le plus connu*, ἀρχὴ γνωριμωτάτη, au sujet duquel il est impossible de se tromper[1]. Tout l'effort de l'auteur de la *Métaphysique* n'a qu'un but : amener des êtres connaissants, oublieux de leurs prérogatives, à se reconnaître et à s'avouer tels.

De tels procédés sembleront-ils insuffisamment subtils, d'un radicalisme outré? Parlera-t-on à leur sujet de « dogmatisme naïf » ou de « simplisme » ? C'est bien possible et même, de la part de certains, tout à fait probable. Cependant de tels arguments sont les seuls de mise en l'occurrence. Car si l'on admet la doctrine de la connaissance exposée ci-dessus, on conviendra qu'il ne peut s'agir ici que d'une seule chose : ramener l'individu à ce qu'il voit ; dissiper les nuées dialectiques qui offusquent sa vision ; le secouer un peu rudement pour l'arracher à son ivresse métaphysique ou à sa griserie oratoire. « Le problème du réel n'est pas même posé », remarquent dédaigneusement certains critiques. Mais avant ce problème il y en a un autre, sur lequel nos critiques, insuffisamment critiques, passent les yeux clos ; il y a une question préalable, qui est de savoir si le

1. Ch. III, n° 7.

problème du réel *doit* et *peut* se poser; si c'est un problème véritable ; s'il n'implique pas cercle vicieux, en tant que sa position même suppose sa solution acquise. Ou, pour passer à l'ordre concret, il faut savoir avant tout si le problème se pose réellement dans les intelligences, dans ce fond que les paroles trahissent parfois et que des idées superficielles peuvent masquer ; s'il ne s'y trouve pas tout résolu, et si la tâche unique du philosophe n'est pas finalement de découvrir la solution qui est là, ensevelie, cachée, en montrant à quel niveau de l'esprit elle repose. C'est à quoi Aristote et saint Thomas se sont appliqués.

C'est, disions-nous, la conséquence logique, nécessaire, de leur idée de la connaissance. Si cette idée était vraiment celle que nous avons décrite, ils ne pouvaient songer à la légitimer par des raisonnements, en posant le problème du réel ; et qu'ils ne l'aient point posé, c'est la preuve que cette notion était bien la leur. Toute autre interprétation leur attribue une pensée incohérente. Car si l'on atteint d'abord la connaissance sans l'être, on peut, en supposant la connaissance acquise, poser encore le problème du réel. Mais si la connaissance implique le réel, si elle est vraiment preneuse d'être, on ne peut séparer le problème du réel de celui de la connaissance : par le fait même que l'on admet la connaissance, on admet l'être, comme son terme nécessaire. Si tout homme accomplit à chaque instant cet acte qui consiste à saisir le réel, il est bien vain de lui prouver qu'il le saisit, même s'il prétend le contraire. Cet acte est direct, immédiat ; on ne peut glisser entre lui et son terme l'armature d'aucun raisonnement. On peut seulement, par une réduction à l'absurde, trouver les moyens pratiques d'y ramener une conscience qui s'égare.

Parmi les raisons de douter que Descartes a rassemblées de toutes parts, il y en a une en particulier qui va directement contre cette évidence foncière qu'a l'esprit de connaître vraiment : c'est l'hypothèse d'un malin génie, qui s'amuserait à bouleverser jusqu'aux évidences mathématiques[1]. Elle est plus absurde encore que puérile, car elle revient à imaginer une con-

1. *I^re Méditation, circa finem ; III^e Méditation*, § 2.

naissance privée d'objet. Il est impossible de concevoir, ne fût-ce que pour un instant et par la supposition la plus en l'air, ce que pourrait être une dissolution ou une substitution d'objet, opérée, par quelque influence que ce soit, dans l'acte même de connaître, et dont le résultat serait de le faire aboutir à l'illusion, au non-être. Car c'est bien de cela qu'il s'agit. L'hypothèse suppose expressément que les rapports mathématiques perçus sont inexistants, que ces propositions : « $2 + 3 = 5$, le carré a quatre côtés », sont des propositions fausses, qu'en pensant saisir cela, on saisit le néant. C'est éminemment contradictoire ; parlons mieux, cela n'a aucun sens. Qu'on ne dise pas que, les rapports étant faux, l'hypothèse laisse subsister un terme possible pour la connaissance, à savoir un acte psychologique. Il ne s'agit pas de lui, mais de ce qu'il appréhende ou, si l'on veut, représente : de la proposition $2 + 3 = 5$. C'est *cela* qui, dans l'hypothèse, est faux. *En croyant voir cela, on ne le voit pas* : en se terminant à *cela*, l'acte aboutit *au néant*. C'est absurde. Rien ni personne, ni Dieu ni démon, ne saurait faire tenir la connaissance toute seule, sans objet, ou avec un objet qualifié illusoire, c'est-à-dire, si les mots ont un sens, irréel, inexistant. — Ceci sera encore mieux compris quand nous aurons analysé la notion de phénomène.

III. — De la notion de phénomène

Nous avons raisonné jusqu'ici comme si les idées d'être et de réalité étaient identiques à celles d'objet ou de terme de la connaissance. Et nous avons conclu que la connaissance, ne pouvant être privée d'objet, atteint nécessairement l'être, la réalité. Ici, quelque disciple de Descartes ou de Kant, voire de Platon ou de Parménide, nous arrête en disant : « Il faut distinguer l'être véritable de l'être apparent, la réalité du phénomène. On ne nie pas que toute connaissance ait un contenu, un terme, ni qu'une analyse élémentaire puisse distinguer l'acte qui « prend » de l'objet qui est « pris ». Mais ce qui est pris, ce n'est pas nécessairement l'être réel, c'est le phéno-

mène, ombre ou reflet sans solidité ni consistance, apparence à laquelle peut-être la réalité ne correspond point. »

Cette manière de parler implique des confusions singulières, et d'abord celle de l'être et de l'absolu. En affirmant que ce qui est saisi par la connaissance n'est peut-être pas l'être réel, on veut dire vraisemblablement ceci. « Il y a des connaissances superficielles qui ne plongent pas jusqu'au fond et au cœur de l'être, jusqu'aux éléments premiers et essentiels par lesquels il s'explique tout entier, qui ne l'embrassent pas adéquatement, totalement. La connaissance est relative au sujet connaissant : selon ce qu'il est, selon la puissance de ses facultés, il saisit l'être de façon plus ou moins intense et profonde ; selon la position qu'il occupe en face de la réalité, il l'aperçoit sous tel ou tel aspect ; elle peut ne lui montrer que son extérieur, l'un ou l'autre de ses caractères les moins importants, etc... » Toutes ces observations sont justes. Mais voici une conclusion qui les déborde étrangement. « Donc, poursuit-on, ce que nous voyons ne coïncide pas avec le réel : ce n'en est que l'apparence. Celui-là seul connaîtrait vraiment l'être qui en posséderait la pleine compréhension. » L'équivoque est ici évidente : on réserve le nom de connaissance à la connaissance absolue, sans restriction ni limite, et pareillement, le nom d'être à l'être dans son absolu et sa plénitude. Cela est arbitraire. Cette intransigeance qui ne veut admettre aucun intermédiaire entre tout et rien, entre la perfection et le néant, est une gageure et un paradoxe. Des imperfections, des limites ne suppriment ni l'être, ni la connaissance : elles en sont au contraire, du moins dans le monde qui s'offre à notre expérience, la condition essentielle. Atteint inadéquatement, le réel ne laisse pas d'être encore le réel. Cette surface, cet extérieur, ces caractères secondaires, c'est lui : tout cela lui appartient. Voir la réalité sous un certain aspect, c'est la voir elle-même : bien que n'étant pas pleinement embrassée ni possédée jusqu'au fond, elle est du moins atteinte et touchée. De ce qu'elle n'est pas empoignée, si j'ose dire, par la racine, ou prise d'emblée aux entrailles, il est sophistique de conclure qu'elle n'est saisie en aucune façon. Le degré selon lequel on atteint le réel ne le change pas en autre

chose, ne le métamorphose pas en ombre inconsistante, ne le fait pas évanouir. L'objection assimile l'objet de la connaissance à son mode. Si l'être existe indépendamment de la connaissance, le mode de celle-ci peut varier sans que l'objet varie. Et s'il a été vraiment aperçu une fois, fût-ce de la façon la plus imparfaite, la vue totale que l'on pourrait en acquérir par la suite, ne contredirait pas la première, mais l'envelopperait en la dépassant[1].

D'autres confusions sont analogues à celle-là et n'en diffèrent que verbalement. Le phénomène, dit-on par exemple, est variable, changeant, éphémère, dépendant de mille conditions. C'est à lui qu'aboutit la connaissance. Mais l'être véritable est au delà : il dure, stable et constant, solidement assis en lui-même. Parler ainsi, c'est identifier l'être à la substance et donner comme matière à la connaissance l'accident, ou plutôt une certaine espèce d'accident (car d'après la philosophie thomiste, tout accident n'a pas ces allures volages). Nous n'avons pas à prouver, ni à supposer ici qu'il existe une ou plusieurs substances. Quoi qu'il en soit, l'événement éphémère et changeant dont on parle se réalise de façon transitoire ; pour un instant il éclôt, il émerge du néant ; c'est une réussite, occasionnelle et précaire si l'on veut, mais incontestable. Le passage le plus furtif à travers l'existence fait, de l'accident le plus vite évanoui, une réalité. Le connaître, le saisir au moment de ce passage rapide, c'est connaître quelque chose, c'est saisir une réalité.

Autre variante de la même confusion. Le sujet connaissant

1. Saint Thomas, I^a, q. 85, a. 7 ; q. 12, a. 6. Voir ci-dessous, p. 42, et ch. IV, p. 177, 178. On trouvera cette doctrine développée dans mon livre *Immanence :* 2^e partie ch II, § 1, p. 63 sq.

Chez les sophistes grecs, auxquels Aristote avait affaire, la même objection revêt une forme un peu différente. Nous sommes, disaient-ils, en face d'apparences contradictoires, aussi justifiées les unes que les autres. Tout est vrai ou rien n'est vrai. Nous n'atteignons pas l'être : il n'y a pas d'être véritable. — Sans discuter l'opinion fondamentale qui s'exprime ici et qui conclut à un relativisme universel, on peut faire observer que rien ne s'ensuit contre l'objectivité de la connaissance. Quand bien même tout se réduirait à ce qui apparaît à chacun, quand bien même rien n'existerait que cet être relatif, constitué par une coopération du sujet et d'une donnée étrangère, ou, même par le sujet seul, la connaissance aurait encore un objet, et il y aurait encore de l'être, régi par les principes d'identité et de non-contradiction ; seulement ce serait de l'être relatif. La relation, qui est, selon Aristote, l'une des catégories de l'être réel, en deviendrait la catégorie unique : ἅπαντα τὰ ὄντα πρός τι. (Voir *Met.*, III, ch. VI, n^os 3 et 4, commentés par Saint Thomas, IV, l. 15.)

n'atteint l'être véritable que quand il comprend parfaitement et s'explique son objet. Réalité devient ici le synonyme d'intelligibilité parfaite ou même de nécessité. Ce qui est clair à l'intelligence, exactement délimité et défini, entièrement pénétré, et qui apparaît comme ne pouvant pas ne pas être, cela seul est vraiment connu. Ce qui est simplement donné, et non compris, analysé, rationalisé, ne l'est pas. Étrange amalgame où le nécessaire, le compréhensible, le visible et le réel sont pris les uns pour les autres[1] ! Voir, appréhender l'être, n'est pas toujours le comprendre. Le donné commence par être simplement donné avant d'être expliqué. Les problèmes sont posés avant d'être résolus. Et comment prouverait-on que le contingent, l'inexpliqué et même l'inexplicable ne peuvent être présentés à l'esprit? Saint Thomas fait de l'intelligence la faculté de l'être et déclare que tout être, en tant qu'être, est intelligible[2]. Mais qu'est-ce à dire? L'intelligence, d'après lui, n'est pas seulement, ni même d'abord, une puissance d'analyse et de synthèse rationnelle, la faculté qui décompose un donné en ses éléments, qui en découvre les origines et les connexions. Elle est, premièrement et par-dessus tout, *la faculté qui voit*. Elle s'applique aux éléments essentiels des êtres ; mais ce n'est que peu à peu, et dans certains cas jamais, qu'elle arrive à les expliquer, à en dresser la formule précise et la généalogie complète[3]. Dans la vie béatifiée, elle verra Dieu, mais elle prendra conscience à la fois de la nécessité et de l'incompréhensibilité de l'Être Infini. Le sens aussi, d'après la doctrine thomiste, est une faculté de connaître ; or il perçoit et n'explique pas : le donné pèse sur lui, si j'ose dire, comme un fardeau lié et clos, qu'il ne peut ni rejeter, ni ouvrir.

Certes il y a dans l'être des degrés de perfection ; il se réalise de façon plus ou moins pleine, disons mieux : selon des

1. Aristote et après lui Saint Thomas disent bien que la nécessité et l'explicabilité parfaite sont les caractères de l'objet de ce qu'ils appellent, en un sens très particulier, « la science ». Mais il y a pour eux d'autres genres de connaissance que cette connaissance-là. Voir ci-dessous, ch. II, p. 43, 44 ; ch. V, p. 180 ; ch. VIII, p. 279.

2. « *Objectum intellectus est ens vel verum commune.* » Ia, q. 55, a. 1.

3. Cf. J. de Tonquédec : *Immanence*. Appendice I, et ci-dessous ch. IV, 1re partie, p. 138, 139.

modes divers, qui ne sont entre eux que simplement analogiques. L'accident n'existe pas comme la substance, ni la puissance comme l'acte, ni l'esprit à la manière du corps, ni le créé à la façon de l'Infini. Mais, à propos de chacune de ces formes de l'être, on peut poser le dilemme qui ne laisse point d'échappatoire : Est-ce ou n'est-ce pas? Néant ou réalité? Si les modes d'existence sont variés et gradués, le fait d'exister lui-même est indivisible et il ne souffre point de partage avec sa contradiction. C'est ou ce n'est pas. Une donnée « irréelle », une réalité « illusoire », une existence « fausse » et n'ayant que « l'apparence » d'exister : ces mots assemblés n'offrent aucun sens, la signification des uns détruit la signification des autres. Parler d'une existence fausse équivaut à parler d'une réalité irréelle. Pas de milieu : cela est ou cela n'est pas ; cela est saisi comme étant de façon ou d'autre, ou n'est saisi en aucune façon.

Faut-il dénoncer de nouveau une équivoque déjà rencontrée? On dédouble la réalité, on y découpe deux zones, et l'on déclare seul valable, authentique, digne du nom d'être et de réalité, ce qui se trouve dans l'une d'elles. Au contraire, certaines connaissances débouchant dans l'autre zone, celle qui est frappée de défaveur, on dit qu'elles se terminent à l'apparence, au fantôme de l'être, non à sa réalité. Mais sans même examiner la légitimité de ces circonscriptions, il saute aux yeux que, si fantôme il y a, ce fantôme n'est pas rien, et que puisqu'il se laisse prendre et envisager, il possède quelque consistance, une réalité quelconque, et se trouve être l'objet unique de la connaissance actuelle. Il ne saurait être illusoire *en lui-même*, mais seulement comme image d'une autre réalité à quoi on le compare et dont on le déclare différent. Rien de plus [1].

*
* *

Cette équivoque circule dans les raisonnements de Descartes et de Kant, comme aussi dans ceux de maints spiritualistes

1. L'être de raison lui-même constitue un objet pour l'esprit. Voir l'Appendice VII à la fin du volume.

modernes qui vivent du même fonds de pensée, jamais renouvelé et jamais critiqué. D'un côté, chez Descartes, les sensations, « idées confuses » : le « fantôme » ; de l'autre, les objets sensibles : la réalité. Devant nous, selon Kant, l'objet-phénomène ; dans un lointain inaccessible, la « chose en soi », d'où il procède partiellement. En nous, d'après plusieurs de nos contemporains, la « représentation », de laquelle nous déduisons laborieusement l'existence des réalités objectives.

Nous retrouvons ici, transportée du côté de l'objet, l'erreur que nous avons plus haut signalée du côté du sujet. De même que l'on identifie l'acte de *connaître* et celui de *construire*, de même et par l'effet d'une illusion symétrique, on confond le fait d'*apparaître* avec celui de *produire*. D'un côté comme de l'autre, on aboutit à la même notion fausse du phénomène. Si l'on part du dedans, on dira que le phénomène est le résultat de l'activité du sujet ; — si l'on part du dehors, on le décrira comme l'effet produit par une cause extérieure invisible. Si l'on combine les deux points de vue, comme le fait par exemple Kant, on amalgamera les deux erreurs. Connaître cependant, nous l'avons vu, n'est pas construire, créer au dedans de soi. Apparaître, se manifester, n'est pas davantage construire, créer hors de soi. Les deux abus de pensée se font pendant. Tout à l'heure on se figurait la connaissance comme l'acte de tailler ou de façonner une matière. Maintenant on se figure le fait d'être connu comme la projection de quelque chose, comme une répercussion physique, telle qu'un reflet ou un écho. C'est toujours confondre l'ordre de la connaissance, qui est unique et singulier, avec l'ordre commun de la nature, le terme d'une vision avec le résultat d'une production. Un objet qui apparaît, qui se manifeste lui-même, n'est pas semblable du moins en cet acte de se manifester et de se laisser voir à un agent physique qui produit hors de soi des effets détachés. Si « la chose en soi » n'est pas elle-même appréhendée, elle n'est que la cause d'un produit que l'on peut bien appeler « phénomène », si l'on veut, mais qui n'est pas *son phénomène à elle*, c'est-à-dire sa manifestation ; car en vérité elle ne se manifeste aucunement, ni peu ni beaucoup, ni en entier ni en partie, ni

de près ni de loin ; elle reste totalement en dehors du cercle de la connaissance présente. A supposer même que l'on puisse prouver par la suite, comme Descartes s'y est essayé, que ce qu'elle produit lui ressemble en quelque mesure, l'objet présenté actuellement à l'esprit ou au sens est, non pas elle, mais autre chose qu'elle. Produire une image de soi, projeter un reflet hors de soi, n'est pas se manifester, *se faire voir soi-même*[1]. La notion de connaissance s'est faussée, ici comme ailleurs, par glissement vers une notion toute différente, incompatible avec elle. L'idée d'une « chose en soi », qui se manifeste par un « phénomène » distinct d'elle, est une contradiction : c'est l'union du *oui* et du *non* ; et les phénoménistes l'ont bien vu. De deux choses l'une en effet. Si la « chose en soi » se manifeste vraiment, c'est elle qu'on voit de façon directe, et le phénomène devient superflu ; supprimons cette invention parasite. Si au contraire nous n'avons devant nous dans la connaissance qu'une donnée produite par une cause inconnue et inconnaissable, un x, que l'on appelle « la chose en soi », c'est celle-ci qui est postiche. Qu'il n'en soit donc plus question à propos du fait de la connaissance, puisqu'elle n'y intervient pas, puisqu'elle reste tout entière en dehors de lui, puisque son action lui est antérieure : il n'y a pas plus de raison d'en parler ici que de n'importe quelle cause naturelle, productrice ou fabricatrice des objets que la connaissance considère : pas plus que d'un agent physique ou biologique quelconque.

Aristote et saint Thomas parlent eux aussi du phénomène, mais c'est pour l'identifier à l'être, à une certaine partie de l'être, pour montrer que les premiers principes de l'être s'appliquent à lui[2]. Le phénomène, sainement entendu, ne saurait être que la manifestation de la chose en soi : non pas un rideau tiré devant elle, mais au contraire elle-même apparaissant. Le phénomène, c'est la chose en tant que connue, et la chose en tant que connue, c'est le phénomène. On peut dis-

1. L' « espèce impresse » des Scolastiques n'est nullement une image au sens formel du mot, encore moins est-elle présentée à la connaissance pour être considérée par elle. Cf. ci-dessous, ch. II, 1, A, p. 48, et D, p. 60.

2. Cf. ci-dessus, p. 25, note 1, et ci-dessous, ch II, p. 54.

tinguer le phénomène de la chose en soi, mais inadéquatement, comme une partie d'un tout. Le phénomène est la partie saisie, la portion éclairée de la chose. Tel est le point de départ de toute philosophie soucieuse d'éviter la contradiction. De cette première connaissance, de cette « prise d'être » initiale, on tirera peut-être, par déduction, d'autres connaissances — celle, par exemple, des causes de la réalité d'abord perçue. Et ces connaissances nouvelles auront aussi leur objet, mais distinct du premier. Chacune d'elles est entière en elle-même, et, pour ainsi dire, close, comprenant son objet et rien de plus. Lui chercher des dessous, la prolonger dans un au-delà, c'est proprement en sortir.

*
* *

Cette notion de phénomène, comme celle de connaissance, dont elle est issue, laissent ouverte une porte que l'on n'eût fermée qu'en invoquant les notions fausses, critiquées ci-dessus. Sans rien préjuger ni définir, pour le moment, de ce qui concerne les objets de nos diverses connaissances, nous pouvons dire, en vertu des analyses précédentes, que la possibilité d'aucun ne se trouve exclue par avance. En effet, si ces analyses valent quelque chose, les exclusives données *a priori* à certaines catégories d'objets ne subsistent plus. Elles apparaissent arbitraires, gratuites. Prétendre, par exemple, que la chose ne peut être connue *en soi*, c'est faire un véritable jeu de mots. On joue sur l'expression « en soi ». Si par « chose en soi » on entend la chose isolée, sans rapport avec la connaissance humaine, la chose en son intérieur, telle qu'elle peut être pour elle-même ou pour un Dieu qui, en la créant, l'embrasserait tout entière, l'affirmation est évidente et tautologique ; elle veut dire simplement que ce qui est, par hypothèse, hors de la sphère de notre connaissance, ne saurait être saisi par elle : ce qui ne peut, j'imagine, faire difficulté à aucun système philosophique. Mais si l'affirmation signifie qu'aucun objet distinct et indépendant, en son être, de la connaissance, ayant un « en soi », c'est-à-dire une réalité propre, ne peut

être connu, ce n'est qu'une audacieuse pétition de principe.

Toute voisine est la difficulté courante, qui identifie connaissance et conscience. Il est temps d'y répondre directement. Par elle aussi on prétend réduire la connaissance à l'appréhension du phénomène interne, du « fait de conscience », acte ou état du sujet. Et c'est *a priori*, par une analyse de concepts, en vertu d'une équivalence de notions, qu'on se flatte d'y parvenir. « Être hors de la conscience, dit-on, équivaut à être inconnu. » Quel est cependant ici le sens du mot « conscience »? Veut-il dire connaissance de soi-même? Alors la proposition signifie : « Hors de la connaissance de soi, il n'y a pas de connaissance. Tout ce qui n'appartient pas à cette connaissance est inconnu. » On le voit clairement : il n'y a plus là aucune équivalence de concepts, et ce n'est pas de l'analyse de la notion de connaissance qu'on tire ceci : qu'elle a, pour terme unique, le sujet. Cette restriction est purement gratuite; c'est une affirmation posée par décret, une pétition de principe. — Au contraire, le mot « conscience » garde-t-il une certaine élasticité, et veut-il dire simplement « présentation au sujet »? Alors la proposition prend ce sens : « Tout ce qui n'est pas présenté au sujet reste inconnu. » Enoncé inoffensif, banale tautologie dont aucune conclusion exclusive ne pourra sortir : la formule ne dit plus que la connaissance sera réduite à la connaissance du « fait de conscience ».

Résumons toute cette discusion par une claire distinction scolastique. On ne perçoit que ce qui est présent à la faculté de connaître, c'est-à-dire mis en rapport avec elle, uni à elle en quelque façon [1], *concedo;* on ne perçoit que ce qui est présent au sujet de cette façon spéciale qui consiste à en être l'acte ou l'état, *nego*. Pour que la difficulté valût, il faudrait démontrer que deux êtres restant distincts ne peuvent être mis en rapport, et en particulier qu'ils ne peuvent s'influencer l'un l'autre, communier l'un à l'autre en cette réalité à deux termes, et pourtant indivisible, qui s'appelle l'action [2].

1. Cf. ci-dessous, IV°, p. 33 sq.

2. Sur la doctrine aristotélicienne de l'action, voir ci-dessous, ch. II, C p. 51 sq. Il peut être utile de transcrire ici quelque formule de ces deux objections, telles

Au fond de l'opposition du phénomène et de l'être, il y a, la plupart du temps, cette conviction implicite ou avouée que l'esprit n'atteint que soi. Si on lui concède la connaissance du phénomène, c'est qu'on entend parler d'une modification subjective, sans aucun caractère d'*altérité*. Mais on ne va par là à rien moins qu'à ruiner la possibilité même de la connaissance. Il demeure acquis en effet que la « chose qui pense », la substance intérieure offre des caractères analogues et donne prise aux mêmes objections que toute espèce de « chose en soi »[1]. Mais il faut ajouter qu'il en va de même d'un état phénoménal intérieur, distinct de la connaissance et qu'elle n'aurait qu'à saisir. Par le seul fait qu'il s'offre à l'acte comme un donné, il devient objet, il se pose en face de lui comme *l'autre*. Et ainsi, le postulat que nous critiquons aboutit à priver encore une fois la connaissance de tout objet, à la replier sur elle-même, à la faire périr d'inanition. Pour échapper à ces conséquences

qu'on les trouve dans tous les manuels classiques modernes, et d'y appliquer nos distinctions

Voici, par exemple, ce qu'écrit E. Rabier. « Peut-on admettre une perception immédiate de quelque chose d'extérieur ? — Cette théorie est contradictoire dans les termes : en effet qui dit perception immédiate, dit conscience : car si une perception n'est pas un fait de conscience, elle est ignorée de nous, elle est comme si elle n'était pas, elle n'est pas. Donc la perception et la conscience s'identifient. — Or qui dit conscience dit connaissance de ce qui est en nous. Donc, il est contradictoire de prétendre saisir, dans sa perception, quelque chose d'extérieur. » (*Leçons de philosophie*. I : *Psychologie*, p. 408). On reconnaît ici l'équivoque que nous avons dénoncée. « Qui dit perception dit conscience. » Si cette proposition n'est pas une pétition de principe, elle ne peut avoir qu'un sens : « La perception implique la *connaissance* : elle suppose la présentation d'une donnée à un sujet capable de la saisir. Autrement, elle est ignorée de nous, elle est comme si elle n'était pas. » Mais alors la conclusion visée par l'auteur ne s'ensuit plus. Pour l'obtenir, il faut entendre : « Qui dit perception, dit *connaissance de soi*, conscience de ce qui se passe dans le sujet, de ce qui en est un mode ou un état. » La simple présence de l'objet ne suffit plus : l'intériorité, la réduction de l'objet au sujet, dont il devient un accident, est requise. Alors, on peut conclure que la perception est un « fait de conscience », mais l'assertion qui amène cette conclusion est gratuite.

Voici maintenant un type de l'autre objection : « Le concept d'un objet qui serait en même temps en soi et objet de connaissance est nettement contradictoire... Car dire objet de la connaissance, c'est dire connu. Or, il est de toute évidence que le connu, en tant que connu, n'est pas en soi puisqu'il est en tant que connu. » Fonsegrive, *Essais sur la connaissance*, p. 186. Cette argumentation toute formelle ne prouve qu'une chose : c'est que le fait d'être en soi est différent de celui d'être connu. Mais de ce que *l'un n'est pas* l'autre, il ne résulte pas que l'un *exclue* l'autre. Les concepts sont différents, mais il n'est pas « de toute évidence » qu'ils ne se puissent réaliser ensemble et dans le même être. En entrechoquant de même des abstractions, on prouverait aussi bien que « le concept » d'une lune à la fois ronde et brillante « est nettement contradictoire » parce que la lune n'est pas ronde *en tant* qu'elle est brillante.

1. Voir ci-dessus, p. 16, 17.

extrêmes, il n'y a qu'un moyen, c'est de faire volte-face, de tourner le dos aux principes qui ont conduit là, et de prendre la position diamétralement inverse. Il faut en venir à avouer que la connaissance, loin d'exclure l'altérité, la suppose nécessairement, qu'elle implique une essentielle distinction entre l'acte et l'objet, et qu'enfin, preneuse d'être, elle ne peut avoir que l'être comme terme.

IV. — Vue d'ensemble sur les applications de la doctrine

Cette pure notion de l'acte de connaître maintenu irréductible, isolé dans sa singularité, dégagé des liens factices établis entre lui et d'autres actes, est, à notre avis, la clef de la critériologie thomiste. Sans elle, on n'y entre pas. Celles que l'on a essayé de lui substituer sont de fausses clefs, qui brouillent la serrure. Essayons de le montrer de façon plus précise, en faisant jouer la clef, c'est-à-dire en ordonnant sous le point de vue indiqué et en les éclairant de sa lumière, les diverses parties de l'enseignement thomiste sur la connaissance. Bien entendu, il ne peut s'agir, en ce chapitre préliminaire, d'entrer dans les détails spéciaux qui concernent chaque espèce de connaissance en particulier, ni même de justifier complètement ce que nous aurons à en dire, mais seulement d'exposer un ensemble, d'en prendre une vue générale, d'en distinguer les lignes essentielles et les articulations maîtresses.

A. L'acte de connaître suppose remplies des conditions préalables. Pour pouvoir être pris, saisi, il faut que l'objet se trouve à portée du sujet, et que celui-ci soit nanti des moyens nécessaires pour le prendre et le saisir. Ceci, nous dit saint Thomas, peut avoir lieu de trois façons.

Premier cas. — L'objet lui-même, par ce qui le constitue essentiellement, se trouve présent et uni au sujet. C'est ainsi que la lumière, dans sa réalité propre, pénètre l'œil[1]. C'est ainsi

1. C'est un des exemples donnés par Saint Thomas. Il provient de ses conceptions physiques qui distinguent la lumière de la couleur des objets. La doctrine peut être retenue sans cette illustration occasionnelle.

qu'un pur esprit est présent au dedans de lui-même, ou, pour prendre l'exemple théologique déjà mentionné, que Dieu, dans sa propre essence, envahit l'intelligence béatifiée.

Deuxième cas. — Sans être présent par lui-même dans le sujet, l'objet imprime en lui sa « forme », son « espèce » (εἶδος, *species*), c'est-à-dire ses caractères. Il est présent par et dans son action. C'est ainsi que l'objet sensible agit sur le sens [1] ou que ses caractères abstraits s'impriment dans l'intelligence.

Troisième cas. — Dans les deux cas précédents, l'objet et le sujet étaient en rapport direct, immédiat. Dans celui-ci, la connaissance s'effectue moyennant certains intermédiaires, elle n'est plus qu'indirecte. C'est le cas de la connaissance par similitude, *per speculum*. Rien de l'objet n'est d'abord appréhendé. On saisit seulement quelque chose qui lui ressemble ou dépend de lui : d'où l'on part pour remonter jusqu'à lui. C'est ainsi que nous connaissons un objet par son image, une cause par ses effets, Dieu par ses œuvres. Sans rien percevoir de la Cause Première, en raisonnant sur les données du monde créé, nous arrivons à savoir d'elle quelque chose [2].

Négligeons, pour le moment, ce dernier mode de connaître, qui suppose et met en œuvre l'un des deux premiers, dans lesquels se concentre l'intérêt principal de la question. En ceux-ci, ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est le double rôle que joue l'objet. Parfois l'on comprend et l'on cite les passages que nous venons de paraphraser comme s'il ne s'y agissait que du rôle *terminal* de l'objet ; on leur donne exclusivement le sens suivant : l'objet est une donnée à saisir, et qui, par conséquent, doit se trouver dans la zone d'action de la faculté appréhensive. Ce sens est fort juste et nous y avons appuyé nous-même : il est évident que l'objet ne peut être atteint que s'il est présent. Mais ce n'est pas tout, et saint Thomas entend bien nous inculquer encore autre chose, que voici : si l'objet

1. Il ne s'agit pas de l'impression *physique* produite sur l'organe en tant que matériel, par exemple de l'état où les rayons lumineux mettent la rétine, mais de l'impression faite sur le sens en tant que faculté cognitive. Cf. ci-dessous, ch. II, p. 57 sq.

2. I[a] q. 56, art. 3; — *de Veritate* q. 8, a. 3, ad. 17[um].

doit être là, ce n'est pas seulement comme *terme* mais aussi comme *principe* de la connaissance. L'objet n'est pas seulement objet, mais encore achèvement et complément du sujet[1]. Il n'est pas seulement posé devant lui, opposé à lui, comme un terme au terme corrélatif, comme un but que la connaissance aurait à rejoindre ; il se tient aussi du côté du sujet, pour le perfectionner, pour achever en lui l'aptitude à connaître. Aussi n'est-ce pas assz qu'il lui soit *proposé*, il doit lui être *uni :* c'est le mot que saint Thomas répète et le point sur lequel il insiste davantage. Dans l'acte de connaître, le sujet se trouve, pour ainsi dire, serré en avant et en arrière par l'objet : celui-ci s'impose de front, occupant la perspective, dressé au bout du chemin de l'acte et constituant son terme ; et il s'impose aussi par le dedans, en pesant sur les ressorts de l'activité ou plutôt en fournissant un rouage essentiel qui jusque-là manquait[2]. En effet, il ne suffit pas que l'objet soit à prendre. Il faut aussi que le sujet soit capable de le prendre, c'est-à-dire y soit proportionné, harmonisé. Les premiers philosophes de la Grèce l'avaient bien vu : le semblable ne peut être connu que par le semblable; et si Aristote critique les applications grossières et enfantines qu'ils faisaient de ce principe, il se garde bien de le rejeter[3]. Oui, pour voir l'objet, le sujet doit mettre en œuvre l'objet lui-même, se servir de lui comme d'un instrument. Pour s'y adapter avec justesse, pour l'égaler par la connaissance, il doit déjà, en quelque façon, l'avoir en soi, car l'objet seul est égal à lui-même. Si donc il ne le trouve pas dans son propre fonds, force lui est de s'ouvrir aux influences du dehors, de se laisser façonner par autrui, de revêtir une nature étrangère, d'entrer dans une forme nouvelle, de prendre d'abord lui-même les traits de ce qui est à connaître. Une proportion, une simi-

1. I^a q. 14, a. 2, ad. 2^m ; — q. 55, a. 1, ad. 2^m, etc.

2. *C. Gent.* III, c. LI : « oportet quod divina essentia sit et *quod* videtur et *quo* videtur. » Cf. c. LIII, § 2. — I^a q. 12, a. 2 : « formam per quam videret... » ; — IV *Sent., dist.* 49, q. 2, a. 1 : « ut ipsa [forma] sit *quod* intelligitur et *qua* intelligitur » : — I^a q. 56, a. 1 : « Ita se habet objectum unitum potentiæ... sicut forma quæ est *principium actionis* ». Cf. le commentaire de CAJETAN sur cet article.

3. *De Anima*, I, ch. IV (saint THOMAS, l. 12) ; III, ch. VIII (l. 13). Cf. I^a q. 88, a. 1, obj. 2 et réponse ; I^a q. 55, a. 1, ad. 2^{um}.

litude générique ne suffisent pas. Ce n'est pas assez d'être esprit pour connaître l'esprit, d'être organe sensible pour connaître l'objet sensible. Ceci place seulement le connaissant dans la sphère de la réalité à connaître, au niveau où ses influences se propagent. Mais qu'est-ce qui décidera le sujet à connaître effectivement cet objet déterminé, cette réalité particulière et individuelle, sinon une influence particulière et déterminée elle aussi, une influence actuelle émanée de cette même réalité, ou d'une autre qui la contienne? Et comment l'acte de connaissance pourrait-il s'appliquer exactement à l'objet, s'il n'en avait déjà la forme? C'est dire que l'objet à connaître doit d'abord envahir le connaissant, le pousser dans sa propre direction, l'attirer à soi, se l'assimiler pour lui donner sa forme. Si la faculté cognitive, comme telle, doit être dépourvue de forme, ce n'est que pour pouvoir accueillir, sans les altérer, celles des autres êtres[1]. De là les célèbres axiomes aristotéliciens et thomistes sur l'identification du connaissant et du connu, sur l'âme qui devient toutes choses, sur l'acte unique du sens et du sensible, de l'intelligence et de l'intelligible. La pensée qu'ils expriment est celle-ci. De même qu'un son ne fait vibrer que ce qui lui est d'avance accordé, ce qui possède, pour ainsi dire, une forme vibratoire pareille à la sienne : ainsi l'objet à connaître n'éveillera son écho propre, l'acte qui le connaîtra, que là où il trouvera, là où au besoin il aura mis lui-même sa propre forme[2].

Tels sont les préliminaires de la connaissance.

B) Ces conditions étant remplies, la connaissance va se pro-

1. Cf. ci-dessus, p. 12, 13.

2. De tout ceci il résulte qu'on ne doit pas confondre, comme certains scolastiques le font, l'action de connaître avec l'assimilation qui la précède ; et encore, que l'assimilation, au sens formel et strict (présence dans le sujet d'une forme distincte de celle de l'objet), ne saurait avoir lieu en toute espèce de connaissance. La première espèce (ci-dessus, p. 35), l'exclut, l'objet à connaître étant présent au sujet par son essence même « Ad cognitionem non requiritur assimilatio, nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui quam si uniretur per similitudinem suam. » *De Verit.* q. 8, a. 1, ad. 7^{um}; Cf. a. 6. — J'ai développé ce point dans les *Archives de Philosophie*, vol. 1, cah. 1. (Voir ci-dessous Appendice II). L'article ne traitait que du premier point de vue indiqué ici. Pour avoir la doctrine complète, il faut dire que l'assimilation n'a pas seulement pour effet de rendre l'objet présent, comme terme possible de la connaissance, mais aussi d'aider le sujet à se porter vers lui.

duire. D'une part, l'objet mis à la portée du sujet, placé dans sa sphère, peut être saisi ; d'autre part il a fourni au sujet la forme précise, le juste instrument qu'il fallait pour le saisir : aidé, soulevé, travaillé, attiré par cette double influence, le sujet va se porter vers l'objet et le « prendre » effectivement. Ce sera proprement l'acte appréhensif. Alors l'objet deviendra présent au sujet, sera possédé par lui de cette manière nouvelle et ineffable qui est la connaissance même. Tout à l'heure c'était le sujet qui devait s'assimiler à l'objet, recevoir sa forme, se laisser attirer à son mode d'être, comme la matière physique se laisse modeler et ordonner par les formes de la nature, qui lui communiquent leurs caractères. Maintenant, c'est l'inverse qui se réalise. Le sujet *s'assimile l'objet*, le prend, l'introduit dans sa vie. Au moment où je vois ce paysage, il m'appartient, il est chez moi, à moi, je jouis de ses couleurs et de ses lignes. Ce problème que je médite est ma chose, je le tiens sous mes prises, je le manie et le retourne à ma guise. S'il était vrai de dire tout à l'heure que l'objet me maîtrisait, que mon être vivait sous sa forme, servait à alimenter cette « espèce » étrangère plantée ou semée en moi, maintenant il n'est pas moins vrai de dire que c'est moi qui accapare l'objet et le détiens, qui m'en nourris — sans cependant que ma réalité altère ou domine la sienne[1] — et que, dans la mesure où je le connais, il est pour moi, pour moi seul, mien exclusivement : car rien, ni personne n'entre en tiers dans cette intimité du connaissant et du connu.

Ainsi il y a deux espèces de présence ou d'union de l'objet au sujet[2]. L'une qui précède la connaissance, comme sa condition ; l'autre qui la suit, ou plutôt qui l'accompagne, comme son résultat intrinsèque et son terme essentiel. La première espèce de présence est ontologique et encore aveugle. La seconde est proprement cognitive. C'est à celle-ci que conviennent les descriptions suivantes de saint Thomas. Par la volonté, dit-il, l'homme se porte vers les choses, par la connaissance il les

1. Car il ne s'agit pas d'un accaparement ou d'une manducation physiques. N'oublions jamais la distinction essentielle de l'ordre de la nature et de celui de la connaissance.

2. Sur tout ceci, voir notre Appendice II.

prend au dehors pour les introduire en soi[1]. « Tout ce qui est connu par l'esprit (*intellectum*), en tant qu'il est connu, doit être dans l'esprit : car le mot connaître (*intelligere*) signifie la saisie par l'esprit de ce qui est connu ; aussi notre esprit, en tant qu'il se connaît, est présent en lui-même (*est in seipso*)[2]. » Ce n'est pas par la volonté, dit encore le Docteur Angélique, que les élus saisissent Dieu et le possèdent ; c'est par la vision, par l'intuition intellectuelle : « nous atteignons [la fin béatifiante] par le fait qu'elle nous devient présente dans l'acte de l'intelligence[3] ». « Par la vision se produit comme un contact (*quasi quidam contactus*) de Dieu à l'intelligence, car tout connu est dans le connaissant en tant qu'il est connu. »[4] « L'intelligence de la créature s'unira à l'Esprit incréé par l'acte d'intelligence (*intelligendo*)... par le fait qu'elle verra son essence (*videndo*)[5]. » Ce qui est parfaitement connu est inclus dans le sujet qui le comprend, *includitur in comprehendente ;* de ce qui est imparfaitement connu, mais cependant de façon immédiate, on peut dire qu'il est « atteint, tenu » par le connaissant « qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur »[6].

Ce point de vue s'éclaire encore par la comparaison de la connaissance avec l'amour. L'amour est essentiellement *tendance* et non pas possession : il peut être séparé de son objet et, par là, engendrer la souffrance. Mais cette tendance qui le constitue s'applique à l'*objet aimé lui-même*, dans sa réalité concrète et totale. L'amour veut la présence réelle, il ne se satisfait pas de l'image, de la forme abstraite de son objet. Au contraire, la connaissance n'est point tendance, mais saisie actuelle et possession ; elle s'achève en elle-même, elle ne creuse pas, comme l'amour, un vide à combler, elle n'appelle pas un acte ultérieur qui la compléterait. Mais en revanche, elle n'a pas toujours pour objet la

1. I^a, q. 59, a. 2 ; I^a II^ae, q. 86, a. 1, ad. 2^um. De ce dernier texte, en particulier, il résulte, ce semble, que la présence décrite est due à l'acte même de connaître et non à ses préliminaires.

2. C. *Gent.* IV, ch. xi, § 3.

3. I^a II^ae q. 3, a. 4. Cf. a. 8.

4. IV *Sent. dist.* 49, q. 1, a. 1, sol. 2.

5. *Compend. Theol.*, c. 201.

6. I^a q. 12, a. 7, ad. I^um.

réalité concrète et totale. En quelques-unes de ses espèces, elle ne suppose avec celle-ci qu'un contact imparfait, tout extérieur et superficiel. Le réel ne se donne pas toujours dans sa plénitude au connaissant ; parfois il se borne à agir sur lui de loin, à dessiner en lui une forme semblable à la sienne, mesure et limite de la connaissance. De là résulte que, si l'on compare l'amour *en général* à la connaissance *en général*, il faut dire qu'au fond de l'amour, il y a une tendance à l'union réelle, qui n'existe pas dans la connaissance. Cette tendance est déjà, par elle-même, une union morale, sentimentale, avec l'objet aimé, « coaptatio affectus » : et à ce point de vue, on peut dire que « amor est magis unitivus quam cognitio ». La connaissance, froide et indifférente, n'unit pas de cette façon les êtres entre eux : elle ne les incline pas les uns vers les autres. Mais aussi l'amour est impuissant à réaliser par lui-même cette union réelle à laquelle il aspire : il n'est formellement qu'une tendance, c'est-à-dire quelque chose d'inassouvi. Au contraire, la connaissance donne par elle-même, peu parfois, mais toujours quelque chose de l'objet[1].

C) Enfin, mais seulement dans certains cas que nous allons dire[2], un troisième élément peut intervenir dans la connaissance.

Après la perception sensible, une sorte de décalque en demeure imprimé dans l'âme[3]. Et à certains moments, sous l'influence de la volonté ou d'excitations diverses, ce décalque peut faire revivre, non pas l'objet primitif qui a disparu, mais son double, son fantôme, un objet-image, qui porte, dans le langage scolastique, le nom de phantasme. C'est à ce phantasme que la connaissance imaginative se termine.

Dans un autre domaine, des caractères intelligibles sont dégagés des données expérimentales. Et après les avoir recueillis, l'esprit se trouve en possession de quelque chose d'objectif : l'essence, la forme, qui se réalise, indépendam-

1. Voir Saint Thomas, I^{a} II^{ae} q. 28, a. 1.

2. Non point, par exemple, dans la perception sensible externe. *Quodl.* V, a. 9, ad 2^{um}, (Cf. VIII, a. 3) ; — I^{a} q. 85, a. 2, ad 3^{um}. Cf. ci-dessous, ch. II, p. 48, et Appendice V, p. 487.

3. « *Est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.* » I^{a} q. 78, a. 4.

ment de lui, dans les choses. Mais réciproquement, dès lors qu'il la possède, il peut en faire un usage indépendant des réalisations extérieures. C'est ce qui a lieu : l'esprit manie les formes abstraites quand il lui plaît; par elles, il pense à l'écart, non pas du réel, comme on le dit souvent, mais d'une partie du réel, dont il possède l'autre. Car les caractères intelligibles sont, en vérité, objectifs, puisqu'ils ont été recueillis en dehors du sujet. Mais par le fait même que l'esprit s'y applique et les considère, il leur confère une existence nouvelle, toute spirituelle : comme le dit souvent saint Thomas, les essences matérielles sont dans l'esprit selon un mode d'existence autre que celui qu'elles ont dans la matière[1]. Ainsi présentes chez lui, elles y constituent un objet intérieur. Et la réalité mentale qui les porte et les contient s'appelle verbe, idée, concept. Cette réalité n'est que l'instrument de la connaissance[2]; l'acte cognitif ne se confond pas avec elle, mais, en elle et par elle, il atteint autre chose qu'elle : quelque chose d'objectif. Ainsi entre le verbe et l'acte de connaître règne une interdépendance, une subordination mutuelle : car si le verbe est nécessaire à l'intellection abstraite, il ne saurait non plus exister sans elle[3].

Inutile de faire remarquer de nouveau que les objets intérieurs de l'imagination ou de l'intelligence peuvent être dits correspondre ou, au contraire, ne pas correspondre à tel autre objet, par exemple à un objet extérieur. Nous avons montré de quelles équivoques est responsable l'oubli de ces distinctions élémentaires[4]. Il ne nous reste donc qu'à tirer la conclusion de tout ceci. L'image ou le verbe ne sont pas identiques à l'acte de connaître qu'ils conditionnent et qui les conditionne; celui-ci ne doit jamais être confondu avec eux[5]. Et puisque la connaissance se réalise en certains cas sans cet appendice, sans cet

1. Pour la pleine intelligence de ceci nous sommes obligés de renvoyer à la question des idées, ci-dessous, ch. IV, p. 145, 146, 150 sq

2. *Quodlib.* V, a. 9, ad 1^{um}.

3. *De Pot.*, q. 8, a. 1; — 1° *Sent. dist.* 27, q. 2, a. 1; — *C. Gent.* I, ch. LIII; — *Quodlib.* V, a. 9, etc.

4. Ci-dessus, p. 27.

5. *De Pot.* q. 8, a. 1; — *Quodlib.* V, a. 9; — I^a q. 34, a. 1, ad 2^{um}.

accompagnement constructif, on doit conclure qu'il ne fait point partie de ses éléments essentiels.

*
* *

De cette longue étude, il résulte que la doctrine thomiste de la connaissance est marquée de deux caractères qui paraissent inverses et qui pourtant sont liés : elle implique à la fois le réalisme le plus net et un certain relativisme. Et puisque ceci est écrit à titre d'initiation à la doctrine thomiste, peut-être n'est-il pas inutile d'insister sur la méprise que peuvent occasionner, chez des esprits insuffisamment informés, les célèbres formules aristotéliciennes et thomistes que nous avons citées : « le connaissant et le connu ne font qu'un ; l'intelligible en acte, c'est l'intelligence en acte ; le sensible en acte, c'est le sens en acte », etc. Pour qui les découvre avec un esprit préoccupé des théories modernes de la connaissance, elles dégagent irrésistiblement un parfum d'idéalisme, de subjectivisme ou du moins de « médiatisme »[1]. A les prendre selon leur teneur matérielle, à les isoler du grand ensemble qui les soutient et les explique, on serait tenté de les traduire ainsi : l'objet connu n'est *rien que* l'acte du sujet, une coloration, un pli, une forme à sa surface, et qui n'a point de réalité indépendante ; tout l'être de l'objet consiste à être connu. Nous serions ainsi fort près de Berkeley : *esse est percipi.*

Mais ce seraient là des contresens grossiers (ce qui ne veut pas dire qu'ils n'aient jamais été commis). Outre que ces formules s'appliquent, comme nous l'avons vu, aux préliminaires de la connaissance, il est certain que, dans la théorie aristotélicienne et thomiste, l'objet a une réalité indépendante, présupposée à la connaissance[2]. Celle-ci dépend de l'objet, s'applique à lui, se nourrit de lui, loin qu'il dépende d'elle. Elle entretient avec lui une relation *essentielle pour elle :* et voilà la part du réalisme dans le thomisme. Mais d'un autre côté, l'objet, en dehors de ce qu'il laisse prendre de son être, peut garder par devers soi

1. J'entends par là toute doctrine qui soutient que la connaissance, n'atteignant d'abord que la modification du sujet, peut en conclure la réalité de l'objet.

2. Voir ci-dessus, p. 9, et ci-dessous ce qui sera dit à propos de la connaissance sensible, ch. II, p. 45 sq., et des idées, ch. IV, 1, p. 139, 141, 142.

une richesse incommuniquée [1]. L'idée de la connaissance, telle que nous l'avons dégagée, n'implique nullement que la connaissance coïncide de tout point avec l'être, et qu'elle ne puisse avoir lieu sans l'embrasser tout entier [2]. C'est la part du relativisme. N'atteindre l'être en aucune façon, et le saisir dans son absolu, jusqu'à l'épuiser, ce sont là deux extrêmes, entre lesquels il y a un milieu : c'est en ce point médian que la doctrine thomiste établit la connaissance naturelle de l'homme.

N'a-t-on pas reproché cependant à cette doctrine si positive et si respectueuse du sens commun de masquer des ambitions métaphysiques démesurées, comme si connaître et saisir directement le réel équivalait à le saisir totalement et parfaitement, à le connaître d'une connaissance exhaustive, autant qu'il est connaissable. Singulière méprise ! Au contraire, du moment que l'on admet dans la connaissance une distinction entre l'objet et le sujet, on est amené naturellement à concevoir le second comme une capacité réceptive, plus ou moins vaste et souple, comme une force appréhensive plus ou moins puissante, enveloppante et pénétrante. Dès lors, on comprend fort bien que quelque chose puisse rester en dehors de ses prises, que n'importe quelle réalité ne puisse être enveloppée par n'importe quel acte de préhension ou de réception, qu'il doive y avoir proportion entre le sujet et l'objet et qu'enfin le « phénomène », c'est-à-dire l'aspect visible et saisi de « la chose en soi », n'en épuise pas nécessairement la visibilité et la compréhensibilité. On est amené à concevoir des degrés et un progrès possible dans la perfection de la connaissance [3].

Enfin, il apparaît également ici que la doctrine de la connaissance preneuse d'être n'est ni une doctrine de passivité pure, comme certain sensualisme ; ni une doctrine de construction, comme le kantisme et tous les idéalismes. Prendre n'est pas subir : c'est un exercice d'activité ; et prendre n'est pas non plus construire, puisque l'un peut avoir lieu sans l'autre.

1. Voir ce que dit saint Thomas de la vision de Dieu, I^a q. 12, particulièrement a. 6 et 7.

2. Ci-dessus, p. 26, et ci-dessous, ch. III, G p. 96, ch. IV, 1°, p. 138.

3. I^a q. 12, a. 7 ; q. 85, a. 3 et 7. — *De Veritate*, q. 8, a. 2, etc. Voir aussi ci-dessus, p. 24-25, et dans mon livre *Immanence*, p. 81 à 84 et *Appendice I*.

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Nous allons maintenant examiner les diverses espèces de connaissance, essayer d'en déterminer la portée et la valeur.

Pour Aristote et saint Thomas, les sens (j'entends les sens extérieurs et le sens intime, *sensus communis*,) nous fournissent une connaissance véritable[1], humble assurément quant à son objet, confuse si on la compare à l'intelligence, mais d'une importance capitale, parce qu'elle est la base de tout l'édifice du savoir, un contact premier et originel avec la réalité.

Précisons les termes dont nous nous servirons pour en parler. Depuis Descartes, on confond volontiers, sous la rubrique « sensation », des phénomènes *émotifs* et des phénomènes *cognitifs :* on met sur le même plan la douleur sensible, par exemple, et la perception de la lumière et du son. On parle même de « douleurs pures » ou de « plaisirs purs », c'est-à-dire de sensations dépourvues de tout élément cognitif. De plus l'expression « perception sensible » en est venue à désigner un ensemble d'actes fort divers, où figurent en particulier les actes proprement intellectuels par lesquels nous affirmons qu'un certain objet matériel existe et qu'il a tels caractères.

La philosophie thomiste procède de façon plus analytique et plus rigoureuse. D'abord elle sépare absolument de la sensation l'apport entier des facultés supérieures : toute idée, tout jugement, toute inférence abstraite. Puis, dans les phénomènes sensibles eux-mêmes, elle distingue avec soin ce qui est émotion,

1. Ἡ δ'αἴσθησις γνῶσίς τις. Aristote, *de Gener. Animal*, I, ch. xxiii, 731.

plaisir ou douleur, et ce qui est la saisie de la donnée extérieure ou intérieure, la manifestation au sujet de ce qui se passe autour de lui ou en lui. Elle s'efforce enfin de dégager ce dernier élément des souvenirs, des images, des tendances motrices qui pourraient s'y trouver associées, et l'envisageant ainsi à l'état pur, elle lui donne hardiment le nom de connaissance ou de perception sensible. L'objet de cette connaissance est d'abord ce qui apparaît extérieur : la lumière, la couleur, le son, etc. ; puis les états que le sujet sentant rapporte à lui-même : le mouvement qu'il perçoit dans ses membres, la pression qu'il éprouve au contact d'un solide, etc. Enfin la philosophie thomiste n'admet pas d'émotions pures, isolées de toute perception ou connaissance. D'après elle, le plaisir et la douleur enveloppent nécessairement un élément cognitif plus ou moins vague : nous ne jouissons ni ne souffrons que de ce que nous apercevons en quelque manière.

Ces définitions et ces distinctions s'éclairciront d'ailleurs en psychologie. Leur rôle ici est surtout de délimiter le sujet qui va être traité.

Les discussions auxquelles celui-ci a donné lieu à l'époque moderne ont porté principalement sur les sensibles extérieurs. Nos psychologues n'ont guère douté, et en effet il est difficile de le faire, des faits de conscience, des phénomènes intérieurs et subjectifs ; ils ont même essayé de tout y réduire. C'est pourquoi nous laisserons de côté ces phénomènes dans la présente étude, et nous nous maintiendrons sur le terrain de la sensation dite externe, qui seule, occasionne des difficultés spéciales.

Au point de vue critique, le problème qui se pose ici est donc de savoir si nous possédons une véritable connaissance de données sensibles extérieures, et quel est le terme, l'objet d'une telle connaissance. Là-dessus le sens commun n'hésite pas. L'homme qui n'a pas fait de philosophie croit naïvement qu'en dehors de lui les objets sont colorés, sonores, parfumés, etc., comme il les perçoit ; et il n'hésite pas à dire que sa perception est véritable, nullement illusoire. Le philosophe idéaliste lui-même, en dehors des moments où il philosophe, sent la même

croyance peser sur lui : s'il n'était pas retenu par des raisons *a priori*, par des arguments abstraits qu'il croit irréfutables, il affirmerait ce que le vulgaire affirme. Il a une tendance naturelle, qu'il refoule, à le faire.

Comme le sens commun, comme le vulgaire, Aristote et saint Thomas sont réalistes. Il ne devrait pas être nécessaire de le démontrer, mais, puisque le fait a été contesté, voici d'abord quelques autorités qui l'appuieront. « Aristote, dit Edouard Zeller, défend la vérité des expériences sensibles contre leur critique [Platon] ; il montre que, malgré leurs contradictions et leurs illusions, une perception correcte est possible, et que, malgré leur relativité, la réalité des choses que nous percevons est incontestable ; qu'enfin les doutes au sujet de l'expérience sensible ne proviennent que d'un manque de circonspection dans son usage. Aristote affirme même que l'expérience sensible, prise en elle-même, ne nous trompe jamais, et que c'est seulement dans nos constructions et dans nos jugements que nous sommes exposés à l'erreur. Il a donc en réalité, dans la vérité des expériences sensibles, cette même absolue confiance (*unbefangene Zutrauen*) qui est si universellement naturelle à la conscience non critique[1]. » A propos de la formule aristotélicienne « l'acte du sentant et du sensible est un », G. Rodier écrit ceci : « C'est seulement, aux yeux d'Aristote, le sensible *en tant que tel*, — c'est-à-dire en tant que provoquant dans le sensitif une certaine activité, — qui n'a son acte que dans celui-ci. Mais si, en tant que sensible, la blancheur, par exemple, n'est en acte que dans la sensation, il n'en est pas moins vrai que l'objet blanc existe en soi et en tant que blanc. Le sensible est antérieur à la sensation, car il subsiste sans elle... Autrement dit, l'objet est, indépendamment de la sensation, actuellement pourvu de toutes ses qualités (comme le remarque notamment H. Siebeck, *Aristot.*, p. 76), seulement il n'est, alors, sensible qu'en puissance. L'unique chose qui lui fasse défaut est l'action qu'il pourrait exercer sur un sensitif[2]. » Quant à saint Thomas, l'un de ces néo-thomistes

1. *Die Philosophie der Griechen : Aristoteles*, 3 édition. T. II[2], p. 200 et 201.
2. G. Rodier. *Aristote, Traité de l'âme traduit et annoté*. T. II, p. 373.

qui se séparent précisément de lui sur ce point, le P. Rousselot, apprécie son réalisme en termes plutôt dédaigneux, mais enfin il a la franchise de l'avouer : « Inconséquences d'imagination, dit-il, qu'il serait puéril de ne pas vouloir reconnaître. Je parle de l'attribution d'un certain *en-soi* aux qualités sensibles : en l'absence de toute indication contraire, on doit croire que saint Thomas se représentait les choses sur ce point, comme ses contemporains[1]. »

Mais il faut voir ceci de plus près. Nous allons résumer d'abord les points principaux de la doctrine péripatéticienne; puis nous en ferons la critique, en écoutant les objections qu'on lui oppose, et nous essaierons de porter sur elle un jugement motivé.

PREMIÈRE PARTIE : EXPOSÉ

A. Réalisme de la Théorie. — Le sens ne crée ni ne modifie son objet; il se borne à le percevoir, à le saisir. L'objet sensible existe en lui-même, avec tous ses caractères, avant la sensation et qu'elle se produise ou non. Ce sont les déclarations formelles d'Aristote. « Il apparaît, dit-il, que l'objet sensible est antérieur à la sensation. Car l'objet sensible étant supprimé supprime par le fait même la sensation, mais la sensation supprimée ne supprime pas l'objet sensible... Si le sujet animé disparaît, il n'y a plus de sensation, mais l'objet sensible continue d'être : il est, par exemple, toujours corps, chaud, doux, amer; et il possède toutes les autres qualités sensibles[2] ». L'objet n'est *sensible en fait*, c'est-à-dire *senti*, que quand il exerce actuellement son pouvoir de se faire sentir, et, en cette acception, on peut dire qu'il n'existe pas en dehors du temps de la sensation. « Mais que les *objets* (τὰ ὑποκείμενα) *qui produisent cette sensation* s'évanouissent par le seul fait qu'elle est supprimée, c'est ce qui est impossible. Car la sensation ne

1. Pierre Rousselot. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 1908, p. 71.

2. *Catégories*, ch. v, n° 19 (Ed. Didot. C'est toujours à cette édition que renverront nos références. Exceptionnellement, nous pourrons en préciser quelques-unes d'après d'autres éditions, par exemple, pour le *Traité de l'âme*, d'après l'édition Rodier.)

porte pas sur elle-même ; outre la sensation, il y a quelque chose d'autre qui, de toute nécessité, la précède : en effet, il est dans la nature des choses que le moteur précède le mobile [1]. » « Les anciens philosophes de la nature n'ont pas traité correctement cette question ; ils ont cru que rien n'est blanc ou noir sans la vision, que rien n'a de saveur en dehors de l'exercice du goût. En un certain sens ils disaient vrai, en un autre non. Car la sensation et le sensible se prennent en deux sens différents, selon qu'on les considère en puissance ou en acte. L'affirmation se vérifie dans le second cas [c'est-à-dire si l'on se place au point de vue de l'acte : le sensible en acte n'existe comme tel que quand il est actuellement senti] ; elle ne se vérifie pas dans le premier [c'est-à-dire si l'on se place au point de vue de la puissance : l'objet, sensible en puissance, existe en dehors de la sensation] [2]. » D'un autre côté, le sens saisit son objet tel qu'il est : « Il ne peut se tromper sur son objet propre [3] ». « La sensation est toujours vraie quand il s'agit de ses objets propres, et elle existe chez tous les animaux. Mais il est possible de raisonner faux et cela n'arrive qu'aux êtres qui possèdent la raison... Les sensations sont toujours vraies, mais les imaginations sont fausses pour la plupart [4]. » « Dire [comme Parménide] que tout est en repos, et raisonner là-dessus en laissant de côté la sensation [seule compétente pour nous éclairer à ce sujet], c'est une infirmité d'esprit. » Nier le changement dans les choses est impossible, « parce que nous voyons des changements s'y produire ». Et enfin « spéculer sur ces matières et chercher des raisons *là où nous avons mieux que la raison*, c'est juger à contresens du meilleur et du pire, de ce qui est sûr et de ce qui ne l'est pas. En effet, la sensation est le principe d'où partent les raisonnements [qui élaborent une construction scientifique ou une philosophie de la nature]. De même, il est impossible que tout soit toujours en mouvement [comme le veut Héraclite]... : bref, sur tous ces

1. *Métaphysique*, III, ch. v, n° 21.
2. *De l'Ame*, III, ch. II, n° 8, 426 a. 20 sq.
3. *De l'Ame*, II, ch. VI, n° 2, 418 a. 12.
4. *De l'Ame*, III, ch. III, n°s 3 et 7, 427 b. 11 sq. et 428 a. 11.

sujets, une seule garantie suffit [qui est celle des sens] : nous voyons des choses qui tantôt se meuvent et tantôt sont au repos[1] ».

Saint Thomas fait sienne cette doctrine tout entière. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les commentaires dont il l'entoure et de voir, dans les livres où il parle en son nom, comment il s'y réfère sans cesse[2]. On se rendra compte aussi du réalisme intransigeant qu'il apporte en cette question de la connaissance sensible, si l'on veut bien se rappeler les principes qu'il y applique. Il insiste avec force sur deux négations. 1° l'objet de la sensation n'est pas la modification subjective (*species impressa*) opérée dans le sens par la réalité extérieure. Cette modification, cette réception de forme est seulement la condition antécédente et le moyen de la perception, nullement son terme, ce à quoi elle s'applique. « *Species quæ est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt : quod autem videtur est color qui est in corpore*[3]. » 2° Le sens, différent en cela de l'imagination et de l'intelligence abstraite, n'est en aucune façon constructeur ; il est exclusivement perceptif ; son activité n'a pas pour résultat d'élaborer une forme, une image « *non format sibi aliquam formam sensibilem*[4] ». Donc, *dans l'acte même de la perception*, tout intermédiaire entre le sens et l'objet est supprimé ; il ne reste en présence que la réalité même et une faculté qui se borne à la saisir : le preneur et ce qu'il prend. Impossible d'imaginer un intuitionnisme plus radical, d'écarter plus absolument de la connaissance sensible toute idée d'une substitution, d'une altération, d'une déformation de réalité, et même celle d'une médiation quelconque intervenant entre le sujet et l'objet.

B. Les diverses données des sens extérieurs. — Mais

1. *Physique :* VIII, ch. III, n^os^ 2, 4 et 6.

2. Par exemple, *de Ver*, q. 8, a. 6 : le corps lumineux a d'abord la lumière en lui-même, et puis il éclaire.

3. *De Anima*, III, l. 8, fin. Mêmes expressions dans *de Spir. Creaturis* a. 9, ad. 6^m^. Cf. aussi I^a^, q. 85, a. 2 et *Quodlibet.* VII, 1.

4. *Quodlib.* V, 9, ad. 2^m^. Cf. *ibid.*, VIII, 3 ; et I^a^, q. 85, a. 2 ; q. 56, a. 1.

il faut déterminer de façon précise les divers objets de la sensation. Ils se répartissent en trois catégories : les sensibles propres, les sensibles communs, et les sensibles par accident [1].

1° Les sensibles propres sont les objets particuliers des cinq sens : la couleur, le son, l'odeur, la saveur, puis les qualités diverses qui se sentent au contact : la chaleur et le froid, la sécheresse et l'humidité, le poids, la résistance, etc. [2]. Ces sensibles sont appelés *propres* à un premier point de vue, parce qu'il y a entre eux des différences spécifiques : la couleur, par exemple, n'est pas un degré ou un mode du son, mais quelque chose d'absolument spécial, doué de caractères propres et irréductibles. Autant il existe de ces distinctions, autant il y a de sensibles propres, et par conséquent — second point de vue — de sens spéciaux : puisque les facultés sont spécifiées par leurs objets. Et donc, dans cette première catégorie de sensibles, chacun relève de la compétence exclusive d'un seul sens. Jamais la vue ne perçoit le son, ni l'ouïe la saveur. Et c'est sur ce terrain particulier, domaine auquel il est spécialement adapté, que chaque sens opère avec une sûreté infaillible.

2° Les sensibles communs sont ceux qui peuvent être appréhendés par plusieurs sens. Par exemple, la grandeur des objets matériels est saisie par la vue et par le toucher. Les sensibles communs sont au nombre de cinq : la grandeur ou la taille, la figuration, le nombre, le mouvement et le repos. Ils se distinguent à la fois des sensibles propres et des sensibles par accident. Des sensibles propres, parce qu'ils n'offrent pas à la perception des données nouvelles, étrangères à celles qui seraient déjà perçues par ailleurs. En effet, chaque sens appréhende le sensible commun à sa manière propre, à son point de vue unique et coutumier : pour l'œil, la grandeur, c'est du coloré, et pour la main, du résistant. Le sensible propre fournit donc au sensible

1. Pour tout ce qui suit, cf. Aristote : *De Anima*, II. ch vi, avec le Commentaire de saint Thomas, l. 13 ; saint Thomas : *de Sensu et Sensato*, l. 2 ; — I^a, q. 17, a. 2 ; q. 78, a. 3, ad. 2^m.

2. Nous laissons ici en suspens la question de savoir si le tact est un ou plusieurs sens : ce qui n'a aucune importance pour le problème critique que nous traitons. Sur cette question, voir : *De Anima*, II, l. 22 (Aristote, ch. xi) ; — *Quaest. disput. de Anima*, art. 13, ad. 17^m ; — I^a, q. 78, a. 3, ad. 3^m.

commun la raison même de sa manifestation. Mais en revanche, le sensible commun donne au sensible propre une *manière d'être* spéciale : telle taille, telle figure, etc. Le sensible propre implique toujours quelque sensible commun : il se trouve, en effet, engagé dans l'étendue ; il est « forma in continuo », comme dit saint Thomas. La couleur, la résistance ne nous sont pas données à l'état pur et simple, à la manière de points indivisibles. Le sensible commun ne se présente donc pas comme un nouveau sensible, juxtaposé aux autres, et requérant, pour être perçu, un sens spécial. Par là il se distingue du sensible propre.

D'autre part, il se distingue également du sensible par accident. En effet, à l'inverse de celui-ci, il tombe réellement sous le sens ; il n'est pas étranger à la donnée perçue, il en fait partie, il lui est intérieur. Il n'en est pas le côté non-perçu et connu seulement par ailleurs, n'ayant avec elle qu'une liaison accidentelle. L'œil perçoit vraiment les grandeurs et figurations diverses des objets.

Or cette double distinction, qui sépare le sensible commun des autres catégories de sensibles, procède d'un même et unique fondement que voici : tout sensible commun est un mode de l'étendue, une façon d'occuper l'espace. La grandeur est la mesure de l'étendue ; le nombre en est la division ; la figure en est la limite, le contour ; le mouvement la parcourt et y traverse différentes positions. De là il résulte à la fois, et que le sensible commun ne constitue pas, comme le sensible propre, un terme de perception à part — le sens qui l'appréhende le trouvant mêlé à son objet propre, — et qu'il n'est pas non plus, comme le sensible par accident, en dehors de la perception réelle.

3° Les sensibles par accident sont des données qui ne tombent point par elles-mêmes sous le sens, qui n'en affectent l'organe en aucune façon. Mais il arrive « *accidit*, συμβέβηκε, » que ce qui tombe sous le sens leur soit, en fait, identique. Par exemple, je vois du blanc : or il se trouve que c'est une toile ou un mur ; cette silhouette sombre est un homme, tel homme de ma connaissance, ou un buisson, ou un rocher. Une réflexion immédiate, une interprétation rapide m'en avertissent. Et je puis dire

alors : je vois un mur, j'aperçois telle personne ; mais ce ne sont pas les sens extérieurs seuls et par eux-mêmes qui me fournissent ces renseignements. D'autres facultés sont ici intervenues.

Tels sont les objets de la sensation externe. On voit qu'ils apparaissent irréductibles entre eux. 1° Les sensibles propres présentent des différences spécifiques, et c'est précisément pour cela qu'ils donnent lieu à l'intervention de sens divers : une faculté distincte ne se concevant pas sans un objet distinct. 2° Les sensibles communs, bien qu'indissolublement liés aux précédents, fondus pour ainsi dire en eux et perçus du même coup, ne s'identifient pourtant pas avec eux, quant à leurs caractères essentiels : outre qu'ils se retrouvent hors de la donnée propre de chaque sens, ils apportent à cette donnée des déterminations spéciales. La grandeur, le nombre, la figure, le mouvement ne sont pas formellement la couleur, ou la résistance : ils varient indépendamment d'elles, et le mouvement peut même s'arrêter sans qu'elles disparaissent. Quoi qu'il en soit d'une réalité plus lointaine, ceci est incontestable pour celle qu'atteignent les sens. On leur inflige un démenti quand on réduit toutes leurs données à l'étendue et au mouvement : car ils croient percevoir autre chose. Nous verrons si ce démenti est recevable. Pour le moment, il ne s'agit que d'analyser exactement les termes du problème. 3° Enfin, les sensibles par accident restent ici hors de cause, n'étant point par eux-mêmes objets de perception sensible.

C. Comment se rejoignent l'objet et le sujet ? Action de l'un sur l'autre préliminaire a la sensation : l'espèce impresse. — La théorie péripatéticienne suppose donc des éléments sensibles — ceux dont nous venons de faire l'analyse — qui existent réellement hors du sujet, indépendamment de son acte appréhensif. Comment s'y prend-elle pour faire se rejoindre ces deux extrêmes ?

Plus que d'une description psychologique détaillée, — qui serait un hors-d'œuvre — il est besoin ici d'une réponse de principe, qui trace le cadre et les limites d'une possibilité, car tel

est l'objet propre d'une critique de la connaissance. On trouve la substance de cette réponse dans la théorie aristotélicienne de l'action. Pour qu'il puisse y avoir connaissance directe, disions-nous dans le chapitre précédent, il faut que l'objet soit présent, en quelque manière, au sujet, et s'il n'est point en lui par son essence, qu'il l'atteigne au moins par son action. Or le sens est une faculté de connaître incarnée dans de la matière, les objets sensibles sont aussi d'essence matérielle ; et les réalités de cet ordre ne se compénètrent pas. Mais elles peuvent entrer en contact, exercer les unes sur les autres des influences directes et efficaces. Voilà précisément le point où le sensible et le sens peuvent se rencontrer, entrer en rapports l'un avec l'autre : dans l'action du premier sur le second. L'action est leur trait d'union, leur lien vivant, le pont sans rupture jeté entre eux : « *actio quæ transit in aliquid extrinsecum est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem*[1] ». L'action est en effet une même réalité avec la passion : ce que l'agent opère, c'est exactement ce que le patient subit ; l'agent opère dans le patient ; il agit dans le sujet qu'il modifie. Il y a un acte unique, commun aux deux, qui est, comme dit Aristote, l'acte de celui-ci dans celui-là : τοῦδε ἐν τῷδε[2]. Il n'est séparable ni de l'un ni de l'autre ; il n'existe que dans le patient, mais il n'y est qu'en dépendance de l'agent ; il n'est pas détaché, coupé, mis à part de sa cause « οὐκ ἀποτετμένη », dit Aristote, « *non decisus, ...neque abscissus* », traduisent respectivement l'*antiqua versio* et la *recens :* ce que saint Thomas interprète ainsi : « *ab eo* [*scilicet ab agente*] *tendens in alterum continue et sine aliqua interruptione*[3] ». Voilà donc une réalité indivisible, l'action, où

1. I[a] q. 54, a. 1, ad 3[m]. Cf. I[o] *Sent.* dist. 37, q. 3, a. 2, ad 3[m] : « *operatio est quasi medium inter operans et operatum* ».

2. *Phys.* III, ch. III, n° 3. Lire tout le chapitre.

3. *In h. l*, l. 5. Je crois qu'il faut entendre ces derniers mots de la continuité établie entre l'agent et le patient par leur rapport indivisible, et non de la durée ininterrompue de l'action, qui n'a rien à faire ici. De même, *De Anima*, II, l. 15 : « oportet quod color moveat... aerem... et ab hoc moveatur sensitivum, id est organum visus sicut a corpore *sibi continuato* (Aristote : συνεχοῦς) ». Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'une continuité au sens strict et technique du mot, qui implique unité matérielle d'objet, mais d'un contact entre deux objets *contigus* « Corpora non se immutant, nisi se tangant » Saint Thomas : suite du passage cité. De même Rodier, *in h. l.* : « contigu » ; *Ind. Aristot.* « contiguus ».

communient deux êtres qui restent cependant distincts, — l'agent et le patient — : ici l'objet sensible et le sens.

Mais encore, dans le cas présent, puisqu'il s'agit de préparer et de rendre possible une connaissance, quelle sorte d'action doit s'exercer sur le sujet? qu'est-ce qui doit passer de l'agent au patient?

Ce que les sens prendront de l'objet, ce n'en est pas l'être total. Prendre, dans l'acception matérielle du mot, c'est introduire chez soi, tenir en son pouvoir, annexer à son domaine. Et à la vérité c'est quelque chose d'analogue à cela qui aura lieu dans l'acte de perception sensible. Mais à coup sûr, en l'accomplissant, je n'introduirai pas, physiquement et matériellement, l'objet chez moi. La chose étendue et colorée (n'oublions pas que, d'après la théorie que nous étudions, c'est *elle-même* qui est perçue) n'entrera pas, en sa réalité concrète, dans mon œil, ni dans mon cerveau, ni dans les facultés qui y résident[1]. Le solide anguleux ou arrondi que je palpe pour en sentir les formes, peut bien s'enfoncer partiellement dans mes doigts : mais cette entrée matérielle en moi, cette présence physique dans les replis de ma chair, qui pourrait se réaliser de façon identique en une chair insensible ou morte, est seulement une condition concomitante à la sensation tactile et ne la constitue pas : celle-ci ne consiste qu'à percevoir les formes du solide, sa rondeur ou ses angles. L'acte des sens n'est pas une prise matérielle comme celle d'un organe de préhension physique, qui empoigne tout l'objet, l'étreint et l'enveloppe en son entier, matière et forme, substance et accidents. Le sens a une manière de saisir et de posséder qui est déjà quasi-spirituelle (saint Thomas n'hésite pas à lui appliquer ce dernier mot) ; il ne prend qu'une partie de l'être : celle qui s'oppose à la matière, la forme. Aristote le compare à la cire qui « prend, λαμβάνει » la seule image gravée sur le cachet d'or ou de bronze, et qui laisse la substance du métal[2].

1. « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme de la pierre. » Aristote : *de Anima*, III, ch. VIII, n° 2. Ce mot est dit à propos de la sensation en général, sans distinguer l'acte proprement dit de ses préliminaires. Mais il s'applique certainement à l'acte même : voir note suivante).

2. *De Anima*, II, ch. XII. Ceci n'est qu'une comparaison : on l'oublie un peu trop

Le terme précis de la sensation, son objet appartient donc exclusivement à l'ordre de la forme : « *objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma prout in materia corporali existit* » [1]. Et encore, dans cet élément formel, ce qu'elle atteint, ce n'est pas le secret intime et, pour ainsi dire, l'âme de l'être, la loi profonde qui l'enveloppe et le régit : l'essence substantielle, mais uniquement ce qui traduit ce secret au dehors, ce qui le manifeste en partie et de façon variée : les accidents : « *sensus non apprehendit essentias rerum sed exteriora accidentia tantum... Sensus sistit circa exteriora accidentia rei* » [2]. Voilà donc ce que le sens aura à percevoir de l'objet : les formes accidentelles et de surface, les aspects extérieurs et — pourrait-on dire en vidant l'expression de toute idée de construction subjective, — les apparences, ce que l'objet montre de lui-même, ce par quoi il rayonne ou agit sur le sujet [3]. Le sens accomplira cette prise partielle, cette abstraction, à laquelle aucun instrument physique ne saurait réussir.

Par conséquent, c'est à cela même que le sens doit être adapté et disposé. L'action préliminaire qu'il subit de la part de l'objet ne peut avoir pour but que de l'y préparer. Cette action sera donc, elle aussi, une action purement formelle ; non pas l'action physique de l'objet tout entier, telle qu'il pourrait l'exercer sur un objet naturel quelconque, placé dans son rayon d'influence, mais l'action de la forme seule et toute pure, laquelle ne peut consister qu'à reproduire au dehors, également à l'état pur, une forme semblable. « *Sensus est susceptivus specierum sine materia* [4] ». Aussi les préliminaires requis,

parfois. 1° La cire est toute passive, inanimée, tandis que l'organe vivant et sentant a en outre une activité propre, qu'Aristote, à la vérité, n'a peut-être pas mise suffisamment en relief. Saint Thomas, beaucoup plus précis et plus net a amendé sur ce point la doctrine de son maître. Voir ci dessous Appendice IV, et plus haut, ch. I, p. 35 à 36. 2° Même dans ce rôle passif, le sens n'est pas comme la cire : en celle-ci l'image est encore de façon matérielle, dans le sens non. Voir les développements qui suivent, p. 55 sq.

1. Ia q. 85, a. 1.

2. Ia q. 57, a. 1, ad 2m. — Ia IIæ, q. 31, a. 5. — Cf. Ia q. 67, a. 3 ; q. 75, a. 6. — *Met.* VII, l. 2, *in fine*.

3. Comparer H. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 23 : la perception supprime de la réalité « ce qui la remplit, [pour] n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle ».

4. *De Anima*, II, l. 24 ; Aristote, ch. xii.

les conditions nécessaires et suffisantes de la sensation consistent à imprimer sur le sens, de cette façon très particulière, certaines formes, certains aspects de l'objet.

Cette opération n'est pas un transfert, la migration d'accidents, numériquement identiques, d'un individu à l'autre[1]; c'est une reproduction : quelque chose de nouveau et de semblable à l'objet qui se réalise dans le sujet : *species impressa*, *similitudo cogniti*, *similitudines rerum*, *assimilatio cognoscentis ad cognitum*.

Ce n'est pas non plus la forme même de l'objet qui se rend présente au sujet dans son être propre. Entre le sensible et le sens, il peut y avoir, il y a toujours, d'après Aristote et saint Thomas, — même dans le cas des sensations tactiles — un milieu[2]. Mais si ce milieu n'est pas réfractaire, il est lui-même investi des influences objectives, il en devient le véhicule, il sert à l'objet d'instrument pour agir sur le sujet : « *Virtus immutandi visum [est] in aere, inquantum [aer] est instrumentum motum ab exteriori visibili* »[3]. Ce qu'il accueille ne lui est pas destiné, ne s'arrête pas à lui, ne se développe pas en lui, mais va éclore ailleurs. C'est un mouvement, un flux, qui traverse son être et qui aboutit au delà : à l' « information » du sens[4].

Mais il convient d'approfondir cette notion de « l'espèce impresse », car ici les méprises sont faciles et elles se sont produites plus d'une fois dans l'interprétation de la doctrine exposée. Deux erreurs inverses sont à éviter. D'une part, l'espèce n'est à aucun titre ce que la philosophie moderne appellerait « un fait de conscience ». C'est une influence physique exercée par un corps, à travers un milieu matériel — l'air par exemple — sur un organe matériel, « *species coloris est in aere : per aerem ad pupillam defertur* ». Et elle a le même genre d'existence dans le milieu insensible et dans l'organe

1. *C. Gent.* III, ch. LIX fin ; *De Sensu et Sensato*, l. 16. Édition de Parme : p. 187, col. 1. (Nos indications de pages se réfèrent toutes à cette édition des œuvres de Saint Thomas.)

2. Voir l'Appendice III : *Milieux et organes de la sensation.*

3. IV *Sent.* dist., I, q. 1, a. 4, sol. 2 ; cf. *De Verit.*, q. 27, a. 4, ad. 4^{m}.

4. Mêmes références et II *Sent.*, dist. 13, a. 3, etc.

sentant[1]. Les « espèces » émises par l'objet coloré se comportent à peu près comme les rayons lumineux dont nous parle la physique actuelle : elles en sont, à bien des égards, l'équivalent.

D'autre part, cette influence physique, qui s'exerce sur le milieu et sur le sens, n'est aucunement assimilable à celle des autres agents naturels. Elle tend exclusivement à préparer un acte de connaissance. Et s'il arrive qu'elle produise quelques modifications purement matérielles là où elle se trouve, ce n'est que *par accident;* tel n'est pas son rôle propre et spécial. Ce qui se rapporte à la connaissance constitue un ordre à part, absolument distinct de celui de la simple nature. Dans ce dernier, j'observe aussi, à la vérité, des influences qui se transmettent d'un corps à l'autre, des « formes » qui se reproduisent dans le milieu environnant. Par exemple, un corps chaud et lumineux en échauffe et en illumine un autre ; un moule donne au métal en fusion une figuration nouvelle. Dans tous ces cas, le terme de l'action exercée est une modification introduite dans l'état physique du patient; *cette action aboutit à faire apparaître une qualité, une « forme » nouvelle dans la matière.* La forme « informante » ainsi produite, et la matière « informée » par elle, sont deux éléments ordonnés l'un à l'autre et d'où résulte un composé physique, un objet de nature, la chose vraiment une qui est le corps chaud, éclairé, modelé de telle ou telle façon et qui peut, à ce titre, agir naturellement sur les autres. — Dans l'action préliminaire de la sensation, il n'en va pas de même, nous avons affaire ici à un genre d'action spécial, dont le résultat n'est point l'apparition d'un composé naturel nouveau[2], capable d'exercer une action physique autour de lui[3].

D'abord le milieu traversé n'est, comme tel, qu'un pur transmetteur : il n'arrête point à soi et n'accapare point, pour

1. Ce n'est d'ailleurs pas un *esse naturale*, mais un *esse intentionale* ; ces mots seront expliqués plus loin, p. 57 et 58. Cf. II *Sent.*, dist. 13, a. 3 ; — IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 2 ; — *de Ver.* q. 27, a. 4, ad. 4[m].

2. Saint Thomas le dit de l'espèce intelligible, mais la raison vaut pour l'espèce sensible : « *species intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum.* » *C. Gentes*, III, ch. 11, *in fine*

3. « Intentiones (les « espèces » qui déterminent la sensation) non causant transmutationes naturales. » I[a], q. 67, a. 3.

s'en enrichir, les influences qui l'envahissent. Les « espèces » émanées de l'objet coloré ne colorent point l'air où elles circulent. Parmi ces influences, certaines peuvent, à la vérité, opérer par contre-coup une modification physique du milieu : la chaleur, par exemple, échauffe l'air où elle passe. Mais ce n'est là, pour l'action propre des sensibles, qu'un accompagnement occasionnel. Bref, et c'est même une tautologie de le dire, dans la mesure où les milieux sont les intermédiaires et les instruments de l'agent dans son action sur le sens, ils ne travaillent en rien pour eux-mêmes [1].

Mais voici les influences sensibles parvenues à l'organe qui les arrête. Comment y sont-elles accueillies ? Comme des influences modificatrices de la matière? comme des formes physiques appelées à introduire dans l'organe des caractères naturels nouveaux, à en changer, par exemple, la couleur, l'état calorique, la figuration? Non, *ces formes ne viennent pas « informer » la matière du sens, mais y décider la perception*. Que l'objet ait, de plus, une autre espèce d'action, en traitant le sens comme un corps naturel quelconque, encore une fois ceci n'importe pas au point de vue de la connaissance : dans ce domaine, l'action naturelle n'est rien. Elle n'est rien pour la sensation, et même — ce qui est pire — son influence peut aller à l'encontre ; elle y sert si peu qu'elle est capable de la rendre impossible. En effet, l'altération physique de l'organe, l'introduction en lui d'une qualité semblable à celles qu'il est appelé à percevoir l' « obstruent », comme dit saint Thomas, et le ferment à la perception. Comme le milieu, il doit rester neutre [2]. L' « information » du sens par l'espèce est donc tout autre chose qu'une « information » physique [3]. La petite image qui se peint sur le globe de l'œil comme sur un miroir, les altérations de la rétine ou des nerf optiques sous l'influence des rayons lumineux, la température ascendante de la peau pénétrée par des effluves

1. *Quodlib.* VII, a. 2, ad. 5^{m} ; — *de Verit.*, q. 24, a. 4, ad. 4^{m}, etc. — Cf. Appendice III : *Milieux et organes de la sensation*, III^{o}.

2. Cf. Appendice III : *Milieux et organes de la sensation*, III^{o}.

3. « Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi. » IV *Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, ad. 16^{m}.

de chaleur, le creux imprimé dans la main par une boule, n'ont rien à voir avec l'espèce impresse[1]. Le caractère propre et spécifique de celle-ci est exclusivement de présenter au sens la forme de l'objet — le rond de la boule, par exemple, et non le creux de la main — et de lui fournir ainsi le moyen et l'instrument de sa perception. A ce titre, elle est, à la vérité, dans le sens où elle s'imprime, un accident, mais elle ne s'adresse pas à lui comme à un objet purement matériel; elle fait appel en lui à des virtualités supérieures, à la capacité que possède cette masse de chair où vit une âme animale, d'expérimenter une présence corporelle extérieure[2]. La forme de l'objet demeure donc dans le sens à l'état pur, saint Thomas dit : « spirituel » ou « intentionnel », ce dernier mot signifiant un mode d'exister *sans la matière*, analogue à celui des idées dans l'esprit[3].

Anticipant quelque peu sur la métaphysique, nous dirons, pour donner à ces formules leur sens plénier, que, d'après la philosophie aristotélicienne et thomiste, il y a, dans les corps mêmes, un élément non-matériel, absolument distinct de la matière, qui est la forme[4]. Celle-ci, fût-elle essentiellement ordonnée à « informer » la matière, fût-elle, comme c'est le cas pour l'espèce sensible, l'exacte copie des caractères physiques d'un corps, mérite, dès lors qu'elle n'est point *actuellement* appliquée à une « information » physique, le qualificatif de « spirituelle » ou le nom d' « intention ».

Telle est la manière dont le sensible et le sens sont mis en communication : le premier reproduit dans le second, à l'état pur ou intentionnel, la forme qu'il possède lui-même à l'état naturel. Une fois parvenue dans le sens, cette forme ou espèce y remplit un double rôle. D'abord elle y rend l'objet présent, non par essence, mais par influence directe et actuellement

1. *De Sensu et Sensato*, l. 4 (Aristote, ch. II, *med.*).

2. Voir sur ce point le commentaire de Cajetan : *In Iam* q. 14, a. 1 ; q. 79, a. 2 (*circa finem*) et Jean de Saint-Thomas : *Phil. Nat*, III P., q. 4, a. 1 (p. 265) ; q. 6, a. 4 (p. 344).

3. IV *Sent*, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 2. Sur tout le développement qui précède, lire : Ia q. 78, a. 3 ; *de Anima*, II, l. 24.

4. Substantielle ou accidentelle : dans la sensation, nous l'avons vu, c'est de la seconde qu'il s'agit.

exercée; elle unit l'objet et le sujet dans cette réalité à deux termes et pourtant indivisible, qui est l'action de l'un sur l'autre. En second lieu, elle confère au sens, par sa présence même, la forme de la future perception; elle le proportionne à l'objet qu'il doit atteindre, elle le rend capable de s'y appliquer exactement et de le saisir[1].

D. La sensation suppose la présence et l'influence actuelles de l'objet sur le sens qui saisit l'objet par un acte direct. — Il suit de ce qui précède que, d'après la théorie aristotélicienne et thomiste, toute sensation implique la présence réelle et l'influence actuelle de l'objet. Pas de sensation de ce qui est absent ou inactif : ce serait contradictoire. Si le feu n'était pas là maintenant, en train d'exercer son action sur le sens et d'y imprimer sa forme, il n'y aurait pas perception du feu[2]. La présence de l'objet, la saisie de l'objet, telle est la caractéristique de la perception sensible, ce qui sert à la définir, à la distinguer de tous les autres actes, et notamment de ceux de l'imagination. « Le sensible extérieur lui est nécessaire, et c'est pourquoi il n'est en notre pouvoir de sentir que quand le sensible est présent[3]. » « C'est le propre du sens de connaître les choses qui sont présentes, mais quand elles sont absentes, l'imagination en saisit les images[4]. » « *Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus* : le fait de sentir se réalise précisément en celui d'être mû par les choses extérieures; donc l'on ne saurait sentir s'il n'y a pas de sensible extérieur, de même que rien ne saurait être mû, s'il n'y a pas de moteur[5]. »

On voit que nous sommes ici aux antipodes des théories modernes de l' « hallucination vraie » ou de l' « image, sensation atténuée ». En effet, la présence et l'absence de l'objet

1. Tout ceci a été longuement expliqué au chapitre précédent, p. 34 à 36.

2. *De Potentia*, q. 3, a. 7.

3. I^a II^{ae}, q. 17, a. 7, ad. 3^m.

4. *Ibid.*, q. 15, a. 1.

5. *C. Gentes*. II, ch. LVII. Voir les textes d'Aristote cités plus haut, p. 46 à 48. Cf. aussi *de Verit.*, q. 25, a. 3; *de Anima*, II, l. 10 (Aristote, ch. V, n° 1) et tous les endroits où les sens sont distingués des autres facultés, p. ex. *De Anima*, II, l. 12 (Aristote, ch. V, n° 6); I^a q. 78, a. 4.

donnent lieu à des actes spécifiquement divers et irréductibles, les actes étant spécifiés par leurs objets. Entre la présence d'une réalité matérielle et son absence, il n'y a pas de différence de degré, mais contradiction toute pure et toute crue. La perception sensible n'est pas plus une hallucination vraie que l'hallucination n'est une perception fausse : comme si un même phénomène psychologique constituait l'étoffe commune de l'une et de l'autre, et comme si leur distinction provenait du dehors. Ce n'est point par accident, en vertu d'une circonstance occasionnelle, d'une correspondance extérieure, qui peut se produire ou manquer, que la sensation est ce qu'elle est. Elle est essentiellement la prise d'une réalité matérielle. L'objet est présent et saisi, ou il ne l'est pas : s'il l'est, il y a sensation; sinon la sensation ne s'atténue pas, mais s'évanouit totalement. L'hallucination n'est pas, comme acte, l'équivalent de la sensation ; c'est une autre espèce d'acte, accompagné seulement, de façon accidentelle et anormale, d'un jugement, d'une croyance, pareils à ceux que suscite normalement la sensation [1]. En aucun ordre, la vérité des choses n'est un mensonge auquel il arrive d'être confirmé, d'arriver à se caser sans heurt dans l'ensemble des événements réels : c'est, directement et par un titre propre, une pièce authentique de la réalité.

Ce caractère immédiat de la sensation, loin d'être compromis par l'intervention de l'espèce impresse, en est bien plutôt confirmé. Car l'espèce n'est pas l'objet, mais le moyen, de la sensation. Elle ne barre point la route entre le sentant et le sensible, elle la fraie au contraire, en ouvrant le sens à la perception, en l'équipant pour cet acte. Elle ne s'interpose pas à la façon d'un mur ou d'un rideau, qui arrêterait à soi, ne fût-ce qu'un instant, le regard : elle est au contraire l'instrument même de la vision. Elle n'est pas une image qui, d'abord considérée en elle-

1. Ceci supppose que l'hallucination est une simple image objectivée à tort, alors qu'il n'y a rien de tel hors du sujet. Si au contraire on supposait que, du moins dans certains cas d'hallucination, quelque chose se passe dans les organes des sens, qu'un phénomène réel s'y produit et y est perçu (cf. ci-dessous ch III, p. 125 sq.), l'hallucination serait une sensation, accompagnée seulement d'une erreur de localisation, mais alors, par contre, absolument distincte d'un fait d'imagination. De quelque façon qu'on les regarde, une différence *spécifique* apparaît donc entre les deux catégories de faits.

même, reporterait la faculté vers son original : elle n'est aucunement considérée, ni vue, ni visible ; le sujet n'en a pas plus conscience que des actes de sa vie organique, et, s'il est amené à l'admettre, ce ne peut être qu'à la suite d'un raisonnement philosophique [1].

Pas plus que sur l'espèce qui est son principal partiel, la perception extérieure ne porte sur elle-même. Nous avons entendu Aristote nous le dire, elle ne saurait être son propre objet, aboutir à soi, fût-ce comme à un but provisoire et intermédiaire [2]. Elle ne revient pas vers le dedans, elle ne saisit rien de subjectif ; son orientation est inverse, elle est tournée tout entière vers le dehors. Il n'y a pas d'abord perception d'un phénomène psychologique, conscience de l'acte de vision, et puis passage à l'objet qui en est la cause : il y a d'abord vision ; car il faut que l'acte perceptif se réalise pour qu'il puisse se manifester à la conscience. (Cette priorité n'a d'ailleurs rien de chronologique : c'est une priorité de nature et de raison : celle de la cause sur l'effet, de la condition sur le conditionné). De plus, l'acte par lequel le sujet s'aperçoit lui-même ne saurait être identique à celui par lequel il observe l'extérieur : ceci en vertu d'un principe que nous avons déjà invoqué, et qui est que les actes, comme les mouvements, sont spécifiés par leurs termes. Un même mouvement ne s'exerce point à la fois dans deux directions opposées. Percevoir le sensible extérieur, et se percevoir soi-même en train de le percevoir, ce sont là deux actes qui peuvent bien s'accompagner, se superposer, s'unir de la façon la plus intime, mais sans jamais se confondre, sans cesser d'être, en leurs essences respectives, formellement distincts : « Ista actione [scilicet visu rei exterioris] visus non videt se videre [3]. Visus enim non videt se, sed colorem [4]. » De là, ressort

1. « Species est quo visus videt ; ...quod autem videtur est color qui est in corpore. *De An.*, III, l. 8, fin. — « Immediate dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat ; quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia ; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum » *Quodlib.*, VII, a. 1. Cf. ci-dessus, p. 48 texte et note 3 (références).

2. *Met.* III c. v, n° 21 cité plus haut, p. 47.

3. *De Anima*, III, l. 2 (Aristote, ch. II, n°s 1 à 6).

4. *Met.* IV, l. 14 (Aristote, III, ch. v, n° 21).

même, aux yeux d'Aristote et de saint Thomas, la nécessité d'admettre, à côté du sens externe, une autre faculté qui explore l'intérieur du sujet[1].

E. L'Essence de la sensation : activité ou passivité ? — Qu'est-ce donc en définitive que la sensation ? Toutes ses conditions étant remplies et ses préliminaires posés, la forme de l'objet reproduite dans le sens, que se passe-t-il ? Le rôle du sens n'est-il alors que de subir un événement où il ne prend aucune initiative, ou bien au contraire de répondre par une réaction vitale à l'excitation qui l'a touché ? Aristote semble identifier la réception de la forme avec l'acte même de sentir, et la plupart du temps il s'exprime comme si ce dernier était chose purement passive[2]. Quoi qu'il en soit de son opinion, celle de saint Thomas n'est pas douteuse, et la voici :

Toute idée d'un intervalle séparant deux événements ou même d'une succession chronologique, doit d'abord être mise ici de côté, comme étrangère à la question. Qu'il soit seulement bien entendu que c'est l'influence de l'objet qui fait sentir le sujet et que, du moment que cette influence est reçue, la sensation a lieu. Vue de ce biais, la sensibilité se présente comme une faculté passive[3].

Mais la question est de savoir dans quelles conditions et de

1. *Loc. cit.*

2. Cf. Appendice IV.

3. Nous disons « vue de ce biais » et non absolument. — C'est avec cette réserve qu'il faut entendre, croyons-nous, sinon les formules d'Aristote, du moins celles de saint Thomas, dont voici quelques exemples. *C. Gent.*, II, ch. LVII : « Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. » — I[a] q. 85 a. 2 ad 3[m] : « In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem. Et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. » L'autre opération est celle de l'imagination.) Sur quoi Cajetan fait une remarque excellente : « Occurit dubium quia... pure passive sensus videtur sentire, cujus oppositum determinatum est... Ad .. dubitationem facillime patet ex littera responsio. Non enim ibi dicitur quod aliqua pars sensitiva perficiatur sola immutatione sed dicitur quod operatur secundum solam immutationem, ubi manifeste, præter immutationem, operatio ponitur. » — A plus forte raison, faut il entendre de même I[a] 27 a. 5 : « Sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente .. perficitur per actionem sensibilis in sensum » ; et *Quodl. VIII* a. 3 : « Sensus exteriores suscipiunt tantum a rebus, per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperantur ad sui *formationem*. » Que l'on remarque le dernier mot. Il ne s'agit que de la *production d'une forme dans le sujet*. Sur ce point, le sens est très justement opposé à l'imagination qui construit des formes.

quelle manière elle se prête à l'action qui la pénètre. C'est au moins comme sujet, comme puissance actuée par l'espèce. Mais il y a plus. On ne conçoit pas un acte vital, tel que celui de voir ou d'entendre, planté dans le sujet comme une bouture vivante dans la terre : car ici c'est du terrain que procède la vie ; la connaissance sensible est le fait propre et exclusif de l'être sensitif. L'espèce, par elle-même, n'apporte rien de semblable, elle arrive dans le sens telle qu'elle était dans le milieu : comme une action exercée par un corps brut ou qui agit comme tel, et bien que vidée elle-même de toute matière propre, elle garde sa nature inamissible de forme physique. Ce n'est pas elle qui produira par elle-même la sensation. Mais l'organe vivant s'en empare, il l'utilise comme un instrument uni à son être, qu'il vivifie et sensibilise, non parce qu'il en subit l'action, mais à l'inverse, parce qu'il s'en sert. Le sens opère par l'espèce. L'apport objectif est enveloppé et pénétré de ce qui jaillit de la source intime de la vie et de la connaissance ; les deux éléments exercent l'un sur l'autre une causalité réciproque, sans pourtant se confondre. L'espèce fournit au sens la forme de son acte ; le sens déploie son activité immanente selon cette forme[1]. Et ainsi l'acte de sensation éclôt comme l'activité d'un être enfin pourvu de tout ce qu'il lui faut pour agir : « Iste motus [nempe sensationis] est actis perfecti : est enim operatio sensus jam facti in actu per suam speciem[2] ». Mis à portée du sens par l'action qu'il exerce sur lui, l'objet extérieur lui est devenu présent et saisissable ; et le sens, placé pour ainsi dire au niveau de l'objet par la possession de l'espèce, l'atteint et le saisit en fait. Ainsi le terme de l'acte est l'objet extérieur dans sa réalité

1. Il est étonnant que, par amour des conciliations ingénieuses, on ait essayé de rapprocher une telle conception de la conception kantienne des formes *a priori* de la connaissance. D'abord, les procédés sont exactement inverses. Chez Kant, c'est le sujet qui donne sa forme à l'objet, et par là le rend connaissable. Chez Saint Thomas, c'est l'objet à connaître qui agit sur le sujet afin de l'adapter à sa connaissance. Et surtout, Kant parle de la connaissance elle même, qu'il identifie grossièrement à une fabrication d'objet. Saint Thomas parle, non de la connaissance, pur déploiement d'activité, mais de ses préliminaires, qui sont la qualification et l'adaptation du sujet. Si l'idée de la connaissance-fabrication est l'assemblage de deux notions disparates, celle de l'adaptation d'un agent à l'action qu'il doit exercer, du complément qu'il reçoit à cette fin, est une idée parfaitement claire et cohérente.

2. *De Anima*, III, l. 12, cf. les textes cités Appendice II, 1°, et Appendice IV, III°.

propre, mais abordé et pris exclusivement par le côté où lui-même agit sur le sens.

F. Les erreurs des sens : le judicium sensus. — Quelle place une théorie aussi résolument objectiviste peut-elle accorder aux erreurs des sens ? Parviendra-t-elle, sans se renier elle-même, à intégrer dans ses explications ces faits évidents ? Assurément, et de la façon la plus aisée. Pour s'en rendre compte, il n'est que de lire avec attention ce que saint Thomas, beaucoup plus précis et plus analytique qu'Aristote sur cette question, en a écrit. La clef de toute sa doctrine doit être cherchée, ce semble, à l'endroit où il la développe davantage et en délimite plus nettement les diverses parties : je veux dire à l'article XI de la première question *de Veritate*. Là saint Thomas distingue deux actes des sens, que d'autres auteurs confondent ou dont ils changent l'attribution. Ces deux actes sont l'appréhension ou perception sensible, c'est-à-dire la sensation au sens étroit et formel, — et le « jugement du sens : *judicium sensus* », qui la suit. L'erreur n'est pas le fait de la première, mais exclusivement du second. « La vérité et l'erreur, se trouvent proprement dans le sens en tant qu'il *juge* des sensibles; au contraire, en tant qu'il les *appréhende*, il n'y a en lui ni vérité ni erreur proprement dite, mais seulement par rapport au jugement qui est la conséquence de cette information[1]. »

Les sens, avons-nous dit, peuvent être tenus pour des facultés passives, parce qu'ils n'inventent ni ne construisent rien, mais se bornent à enregistrer dans leur acte ce qui leur est proposé. Ils témoignent fidèlement, invariablement, immanquablement, de ce qui les affecte, *ita nuntiant ut afficiuntur*. S'ils annoncent de la couleur, de la chaleur, du son, des parfums, c'est qu'ils sont réellement en présence de ces éléments et en subissent l'action. Dans l'appréhension pure, ils sont infaillibles. Où donc, à quel point précis, l'erreur peut-elle commencer ? Au point où se produit le jugement. Ce mot, appliqué au sens, aurait de quoi étonner, mais il n'est pas pris ici dans son accep-

1. *De Ver.*, q. 1, a. 11.

tion stricte : il ne s'agit que d'une ressemblance, d'une simple analogie. Dans l'ordre intellectuel, le jugement implique l'exercice de deux fonctions : 1° l'établissement d'un rapport entre des éléments divers, sujet et prédicat; 2° l'adhésion à la vérité objective signifiée par ce rapport[1]. On pourrait dire que le sens accomplit un acte analogue à la deuxième fonction du jugement et qu'il adhère à ce qu'il perçoit, en tant qu'il s'y attache et s'y fixe comme à une donnée réelle[2]. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici : c'est de la première fonction du jugement. A l'endroit cité, en effet, saint Thomas insiste sur la multiplicité des termes présentés au sens et entre lesquels existe un rapport. C'est dans la mesure où le sens établit correctement ce rapport ou au contraire manque à l'établir, qu'il est dit « juger » bien ou mal.

Prenons d'abord le cas du sens propre, c'est-à-dire de chacun des sens extérieurs, considéré comme compétent pour une certaine catégorie de sensibles, appelés sensibles propres. Que se passe-t-il quand ce sens « juge » ? Ce qui a lieu alors, ce n'est pas, comme dans le jugement intellectuel, un mouvement d'initiative intérieure, qui développe les données fournies, les analyse, les dissèque, les expose en des formules claires. Non ; c'est quelque chose de relativement passif encore, qui consiste à *éprouver* et à *sentir* la différence qui existe entre elles. « Le sens propre [extérieur] juge des sensibles propres en les *discernant* des autres sensibles qui tombent sous le même sens, par exemple en distinguant le blanc du noir ou du vert[3]. » *Judicat discernendo;* voilà justement en quoi consiste le jugement du sens propre : dans le discernement qu'il fait entre les termes de sa perception. Indépendamment de toute intervention des facultés supérieures, — qui seraient ici hors de leur sphère, — il y a en nous quelque chose qui distingue, par expérience, le bleu

1. Cf. ci-dessous, ch. V, p. 192 à 195.

2. Saint Thomas semble indiquer ce point de vue, par exemple, dans III^a *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 : « Intellectus noster determinatur| ad assentiendum| ex praesentia intelligibilis... et hoc quidem contingit in his quae statim... intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia ; et similiter determinatur judicium sensitivae partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus ».

3. I^a q. 78, a. 4, ad 2^um. On dirait la même chose du tact interne par lequel le sujet prend conscience de ses états physiques et les compare l'un à l'autre. Voir note 1, p. sq.

du rouge, et un *sol* d'un *ré*. C'est le sens même de la vue ou de l'ouïe. « Le sens propre a la fonction de discerner entre les contraires, parce qu'il est le centre unique où aboutissent des impressions diverses, produites, à travers le milieu, par des éléments sensibles contraires [1]. »

Comment l'erreur est-elle déjà possible ici? Saint Thomas, comme Aristote, affirme souvent avec rondeur qu'elle ne l'est pas. « Sur les sensibles propres, le sens, dit-il, ne peut se tromper [2]. » Mais il faut l'entendre en gros, en règle générale, d'une possibilité d'erreur tellement circonscrite qu'on peut négliger d'en faire mention. Elle existe cependant, et quand nos auteurs parlent à la rigueur, ils en tiennent compte : « Sur les sensibles propres le sens [entendez : le jugement du sens] est toujours véridique, ou du moins il n'admet qu'un minimum d'erreur [3]. » C'est-à-dire, comme l'explique encore saint Thomas, que l'erreur ne se produit pas normalement, mais de façon accidentelle, par exception rare, « *in paucioribus, in minori parte* [4] ». En effet, le jugement est ici déclenché comme une consécution naturelle de l'acte d'appréhension : ce qui ne laisse aucun jour à l'initiative intérieure. C'est dire qu'il opère fatalement et toujours de la même manière, à moins que survienne un obstacle fortuit qui le fasse dévier : auquel cas il y a erreur [5].

En quoi donc consistera-t-elle? Évidemment dans un défaut de discernement. Différentes influences arrivent pêle-mêle au sens, émanées de l'objet, du milieu, de l'organe même, et le sens échoue à les dissocier. Par exemple, la langue du fiévreux, enduite d'une mucosité au goût amer, discernera mal la douceur d'un aliment ou d'un breuvage : c'est que les deux saveurs se seront mélangées ou bien que l'une aura recouvert l'autre; de même, à travers un verre rouge, un corps blanc apparaîtra teinté de rouge : combinaisons d'éléments

1. *De Anima*, III, l. 3, fin. Le sens intime remplit aussi pour son compte les mêmes fonctions : il discerne par exemple une douleur sourde d'un élancement.

2. *Ibid.*, II, l. 13 (Aristote, ch. VI). Cf. III, l. 4 (Aristote, ch. III), et *passim*.

3. *Ibid.*, III l. 6 (Aristote, ch. III, n° 428 b. 18.)

4. Ia q. 17, a. 2. *De Anima, loc. ultim. cit.*

5. *De Anima, ibid. De Verit. loc. cit.*

objectifs, que le jugement du sens enregistrera telles quelles [1].

Remarquons que ce jugement n'est pas en défaut sur le point de savoir s'il y a dans la réalité un objet doué des caractères sensibles qui tombent actuellement sous le sens. Il y a bien, dans la bouche du fiévreux, une substance au goût amer, parfaitement réelle et présente ; dans le milieu qui sépare l'objet blanc de l'œil, il y a bien du rouge objectif. Le jugement du sens ne se méprend pas sur ce point, son erreur ne consiste qu'à bloquer en un seul objet plusieurs éléments de provenances diverses. « Du fait que les sens témoignent selon qu'ils sont impressionnés, il s'ensuit que nous ne nous trompons pas en jugeant que nous sentons *quelque chose* » à savoir, le sensible propre qui nous est actuellement manifesté ; « mais comme ce sensible qui impressionne les sens n'est pas toujours identique à celui qui se trouve dans la chose même [dans *telle* chose], il s'ensuit que le sens nous dépeint parfois la chose autrement qu'elle est. Et ainsi, par le sens nous nous trompons sur la chose, mais non sur le fait que nous sentons [tel sensible] » [2]. Ceci n'implique aucun vice constitutionnel de la faculté connaissante : ce qui est affirmé, c'est simplement que, pour bien discerner *tel sensible objectif*, il faut d'abord l'appréhender à part, lui et non pas un autre, et pour cela, trouver réalisées les condi-

1. *Loc. cit.*

2. « Per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire. » I[a] q. 17 a. 2 ad 1[m]. (L'observation n'est pas limitée aux sensibles propres : elle s'étend aussi aux autres. On ferait fausse route en entendant les mots : « nos sentire aliquid.... ipsum sentire » du phénomène subjectif de la sensation, et en traduisant ainsi : « nous ne nous trompons pas en jugeant que nous sommes modifiés de telle sorte » *Aliquid* n'est pas un pur phénomène, mais de l'être réel et solide : le mot désigne un « transcendantal », c'est-à-dire l'être même pris à un certain point de vue. Et cet être n'est pas le sujet. Car, comme on peut le voir par tout le corps de l'article, il s'agit ici principalement du sens *externe* et des sensibles qu'il a pour objet ; tandis que la perception des événements subjectifs ressortit à une autre faculté, absolument distincte d'après Saint Thomas : le sens intérieur ou commun. Saint Thomas veut montrer que toute faculté sensible, et particulièrement le sens externe, dont le témoignage est déterminé par l'impression subie, juge correctement, au moins sur un point : « sequitur quod non decipiamur in judicio... » S'il ne donnait comme appui à cette thèse, qui regarde « les sens » en général, que ce qui se passe dans le sens intérieur, la prémisse serait débordée de beaucoup par la conclusion. — Cf Cajetan, *in* I[am] q. 17, a. 2 : « Sensus dupliciter [sumitur] : Uno modo, *ut cognoscit res*... Primo modo sensus tractatus est hic, et dictum est, *quod est verus* respectu proprii sensibilis, etc... »

tions nécessaires de cette appréhension : neutralité des milieux extérieur et intérieur, distance convenable entre l'objet et le sens, etc. Si ces conditions manquent, et que la faculté entre néanmoins en exercice, il y aura encore appréhension véritable, non pas *de ce sensible dont il était question*, mais d'un autre qui le masquera, ou plutôt d'une combinaison des deux.

L'appréciation des sensibles communs et des sensibles par accident est beaucoup plus sujette à faillir ; elle l'est, non seulement de façon occasionnelle, par l'effet d'une circonstance étrangère qui intervient ou d'une condition normale qui manque, mais aussi en raison de sa faillibilité intrinsèque, parce qu'elle n'est pas naturellement et directement déterminée par l'appréhension qui la précède. En effet, les sensibles dont il est maintenant question ne sont pas l'objet propre et premier du sens. Les sensibles communs ne sont donnés que dans et par les sensibles propres ; leurs rapports ne pourront donc être appréciés qu'à travers d'autres rapports : jugement déjà moins direct et moins immédiat. Quant aux sensibles par accident, nous savons qu'ils ne sont donnés en aucune manière à l'appréhension du sens. Comment par exemple, la vue juge-t-elle du mouvement, de la distance, de la taille, de la forme, et du nombre des objets ? D'après le jeu des couleurs, des ombres et des lumières. Comment ensuite les divers caractères recueillis sont-ils pris pour les marques de la présence d'un certain objet ? Comment jugeons-nous, par exemple, que cette poussière blanche est de la neige ou de la farine, que cette tache colorée qui change de place est un homme ou un cheval ? Par une confrontation et une interprétation, non pas toujours réfléchies et raisonnées, mais souvent instinctives et spontanées, des indices que l'appréhension a révélés.

Puis aussi, nous distinguons les individus matériels les uns des autres et nous nous distinguons d'eux, non pas seulement de façon abstraite et par l'intelligence, mais d'abord de façon concrète et sensible : c'est ainsi que la brebis se distingue du loup qu'elle fuit, et reconnaît son agneau parmi les autres[1]. Et

1. « In animali irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam

sans doute les données sensibles objectives s'offrent à nous, dès l'appréhension pure, déjà associées et distribuées en groupes : et c'est là *le fondement* de la différenciation des divers individus extérieurs. Mais cette différenciation même, les comparaisons et les oppositions établies entre eux, exigent des actes spéciaux, plutôt appréciatifs qu'appréhensifs, qui portent sur plusieurs termes et leurs rapports. Sans doute encore les données internes, subjectives, où nous saisissons nos propres modifications, se distinguent des données externes par leur caractère originel. Selon leur mode de présentation, selon la manière dont elles arrivent au sens, par le dedans ou par le dehors, les unes et les autres sont appréhendées diversement[1]. Mais ensuite, et précisément d'après ces caractères inverses, on opposera les individus qu'elles affectent : le sujet sensible à l'objet sensible. C'est cela même qui est le « judicium sensus » ; et dans le cas présent il se distingue assez de la pure appréhension pour que saint Thomas croie devoir l'attribuer à une faculté spéciale[2]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, que nous éluciderons en psychologie, il est certain que les entrées de l'erreur sont ici beaucoup plus nombreuses que quand il s'agissait des sensibles propres. Un trompe-l'œil, par des couleurs habilement disposées, — seules perçues en réalité, — fait croire à des reliefs : erreur sur la distance. Des objets réellement perçus, séparés par des intervalles qui demeurent imperceptibles, sont pris de loin pour un seul : erreur sur le nombre des données, et par suite, peut-être, sur la distinction des individus. Le soleil est censé tourner autour de la terre : interprétation fautive de données justes, erreur sur le mouvement. Un arbre est pris pour un homme : interprétation erronée des signes sensibles. Quelqu'un se croit touché du dehors, alors qu'il éprouve seulement une modification subjective : interprétation de même genre que la précédente ; dans les deux cas, erreur sur les sensibles par accident.

naturalem. . [L'homme] cogitativa apprehendit individuum, etc. » *De Anima, II*, l. 13, fin.

1. Cf. ci-dessous, p. 72.

2. « Estimative » ou « cogitative ». *De Veritate*, q. 1, a. 11 ; — *De Anima, II*, l. 13, *in fine*.

Tout ceci est très cohérent. Comme nous l'avons fait remarquer à propos des derniers exemples, le terme de l'appréhension n'est jamais illusoire : les sensibles propres, par exemple l'étendue colorée, sont toujours exactement saisis sous leur aspect spécifique, et dans la mesure où ils agissent sur les sens. Que si l'analyse ou l'interprétation qui en est faite se trouve fautive, c'est encore aux sens qu'il appartiendra de la redresser. L'intelligence n'a point à intervenir ici par elle-même, mais simplement à faire appel du sens mal informé au sens mieux informé, ou pour parler exactement, d'un jugement des sens, reposant sur une base insuffisante, à un autre jugement des mêmes, fondé sur des données plus complètes.

Telle est la théorie thomiste de la sensation.

DEUXIÈME PARTIE : EXAMEN

Quand on suit chez Aristote ou saint Thomas, les développements de cette théorie, on la voit se dessiner parmi des entours « scientifiques » où ses auteurs croyaient bon de l'appuyer. Mais on l'en distingue assez facilement : car ceci ne tient pas intrinsèquement à cela. Dans les pages qui précèdent, nous nous sommes efforcés d'opérer cette dissociation et de réduire ces accessoires au minimum nécessaire pour rester intelligible et historiquement exact. Ainsi dégagée en sa pure essence philosophique, que vaut la théorie, et peut-elle offrir encore quelque intérêt aux intelligences contemporaines ? Nous le croyons et nous allons essayer de le montrer.

I. — Justification positive de la méthode

Le sens perçoit la réalité extérieure avec ses divers caractères, non point de façon adéquate, mais sans la déformer, sans rien y introduire de lui-même. Comment cette affirmation est-elle légitimée ? Quelle est la méthode critique qui permet d'y aboutir ?

C'est une méthode rigoureusement positive. Elle part de ce qui nous est inévitablement donné, dans des expériences que personne ne peut contester ni ne conteste en fait. Elle s'attache d'abord à relever les limites exactes de ces expériences, à en faire l'analyse intégrale, sans en effacer, au nom d'une métaphysique quelconque, aucun caractère. Elle ne s'arroge pas, comme certaines philosophies ambitieuses, le droit de leur donner un démenti, de les déclarer nulles et non avenues, et de procéder comme si elles étaient inexistantes. Elle reste humblement soumise aux faits, aux données premières fondamentales : elle s'y attache obstinément. Puis, sans les perdre de vue, sans les abandonner jamais, elle s'efforce de les traduire en formules intelligibles, d'en fournir une exposition rationnelle *qui les rende pensables sans contradiction* : rien de plus. Par là, — mais par là seulement et de quelle allure prudente et circonspecte ! — elle entre dans la métaphysique. Encore est-ce une métaphysique calquée sur l'expérience, celle que l'on a appelée « la métaphysique naturelle de l'esprit humain », et qui n'est au fond, dans le cas présent, que la forme analytique et la justification réfléchie des données expérimentales.

Reprenons une par une ces diverses étapes.

A. Inventaire critique des données sensibles. — a) *Irréductibilité de l'extérieur et de l'intérieur.* — A nous en tenir à la simple constatation et au classement des faits, l'expérience dite externe ne nous apparaît pas moins réelle que l'expérience interne. Les phénomènes de couleur, de son, de résistance, etc., ne nous sont pas moins évidemment donnés que, par exemple, ceux de douleur ou de plaisir. Personne, pas même les subjectivistes les plus radicaux, ne songe à le nier[1]. C'est de cet ensemble d'événements, aussi bien attestés les uns que les autres,

1. Il est par ailleurs évident qu'une certaine partie du corps, même profonde, peut jouer à l'égard d'une autre le rôle d'objet. La pression exercée par un organe hypertrophié sur ses voisins peut être sentie par eux. Elle ne le sera pas autrement que celle d'un corps étranger introduit dans l'organisme. Elle ne constitue donc pas une sensation *interne*, au sens propre. Car la voie psychologique qui l'amène est de même sens que celle des sensations externes. Il en va inversement, par exemple, des sensations de froid ou de chaud éprouvées par l'organe lui-même. Cf. ci-dessous, ch. III, p. 93 et note A, à la fin du volume.

que toute philosophie et toute critique doivent partir : il n'existe pour elles aucun autre point de départ possible. Or, entre les deux catégories de faits que nous venons d'énumérer, s'accuse une hétérogénéité manifeste. Quand le sujet conscient s'interroge lui-même, il s'aperçoit dans une position différente à l'égard des uns et des autres. En effet, il appréhende les uns *par leur dedans*, comme s'il les remplissait de lui-même, les alimentait de sa substance, y épanouissait son être propre, — tandis que les autres apparaissent autour de lui, à sa portée ou à son contact, sans cesser d'exister en eux-mêmes, ni venir se fondre en lui. De quelque façon qu'on l'explique, cette différence est encore une donnée manifeste, qu'aucun effort du sujet ne saurait faire évanouir. Les phénomènes internes ne sont ni plus ni mieux caractérisés en leur genre que les phénomènes externes dans le leur ; l'indice d'extériorité que portent ceux-ci est l'exact pendant de l'indice d'intériorité qui spécifie ceux-là : l'un vaut l'autre, l'un n'est pas plus douteux que l'autre, et en définitive, il n'y a pas plus de raison de récuser l'un que l'autre.

Qu'objecter contre de tels faits ? Sur quoi s'appuierat-on pour refuser d'homologuer purement et simplement une différence aussi nette ? On contestera son caractère primitif. On dira qu'elle est due à une élaboration réfléchie ou instinctive.

A l'origine de la vie mentale, prétendront les uns, il n'y a que du subjectif ; c'est à la suite d'expériences, de raisonnements et d'associations diverses que nous contractons l'habitude de situer au dehors de nous-mêmes quelques-unes de nos sensations[1]. Au contraire, répondront les autres, il n'y a d'abord que de l'objectif, dont, par un procédé inverse du précédent, nous arrivons à « intérioriser » certaines parties. « Il n'y a pas à chercher comment un monde *s'extériorise*, mais comment un moi *s'intériorise*[2]. » Enfin, un tiers parti soutiendra que toute l'étoffe de la sensation est d'une seule venue : primitivement le

1. C'est la position du subjectivisme classique.

2. E. Le Roy. Mais M. Le Roy double ce matérialisme de surface d'un idéalisme transcendantal de fond : le monde est originellement l'œuvre de l'esprit. Cf. J. de Tonquédec : *La notion de Vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, 1er article, p. 730 ; brochure p. 16, 17. Du reste, en réalité, la position de ce philosophe revient à la suivante, et nous ne l'en avons distinguée que pour des raisons didactiques.

donné est neutre dans son entier, dépourvu aussi bien du caractère d'intériorité que de celui d'extériorité ; c'est au cours du développement psychique que l'étoffe se déchire en deux lambeaux, dont l'un est jeté au dehors, et l'autre amené au dedans.

Toutes ces hypothèses construisent l'histoire de l'esprit au gré d'idées préconçues. Il est psychologiquement faux que tous les sensibles apparaissent à l'origine étalés sur le plan de l'intériorité, dont quelques-uns seulement se détacheraient par la suite, sous l'influence de divers réactifs. Aucun écrivain, au courant de la psychologie comparée, n'oserait affirmer cela *comme un fait*. Le petit enfant, alors qu'il se comporte encore comme un jeune animal, « objective » d'emblée ; on pourrait dire qu'il « objective » avec excès. Il ne commence certainement pas par vivre retiré dans sa conscience, face à face avec son « moi » : au contraire, il s'élance tout entier au dehors, et passe son temps à explorer le monde et à y faire des découvertes. Est-ce à dire alors qu'il y entre si complètement qu'il s'y dissolve ? ou du moins que toute distinction entre sa petite personne et le monde lui demeure étrangère ? Absolument rien ne permet de le supposer. A voir un enfant de quelques mois saisir et palper curieusement tout ce qui est à sa portée, faire laborieusement connaissance avec le monde, tourner la tête pour regarder ou écouter ce qui se passe autour de lui, on a l'impression que les personnes et les choses extérieures sont pour lui, toute proportion gardée, ce qu'elles sont pour nous : des objets. Car il réagit comme nous à leur présence. De même, la manière dont il manifeste sa douleur et ses diverses sensations internes est analogue à la nôtre : évidemment il ne les situe pas dans le même plan de réalité que les couleurs et les sons ; il ne les fond pas avec eux en un même tout, il les attribue, non seulement à un corps distinct de tous ceux qu'il a devant lui, mais à un corps tout à fait à part, avec lequel il a des rapports différents, inverses, et qu'il sent selon un mode spécial : par le dedans. Sans prétendre expédier en quelques lignes cette délicate matière de la psychologie infantile, on peut dire que, traitée selon la rigueur scientifique, elle ne porte pas témoi-

gnage en faveur d'une neutralité, d'une intériorité ou d'une extériorité primitive de tous les sensibles. Il faut ajouter aux observations authentiques un fort appoint d'interprétation pour leur faire signifier cela. Prenons un seul exemple. Que l'enfant parle de soi à la troisième personne, c'est là une traduction imparfaite de ce qu'il éprouve, écho des expressions qu'il entend employer à son sujet (ces allures d'écho sont fréquentes dans le langage de l'enfant) : ce n'est pas la preuve qu'il se perçoive lui-même de la façon qu'il perçoit le monde extérieur. Les petites anecdotes que même des psychologues de profession racontent sur les enfants, et qu'il colorent souvent, sans le vouloir, du reflet de leurs opinions personnelles, ont besoin d'être soigneusement critiquées. On peut le dire avec assurance : aucune d'elles n'est de nature à faire disparaître de la psychologie infantile, si loin qu'on remonte vers ses origines, la distinction fondamentale et essentielle qui existe entre percevoir un phénomène *par le dehors*, et le percevoir *par le dedans*.

Particulièrement intenable est la théorie dite de l'inférence : celle qui soutient que, si nous croyons à l'extériorité de certains sensibles, c'est en vertu d'un raisonnement. D'après elle, en considérant les caractères d'une portion de notre expérience, nous arrivons à conclure que la cause ne s'en trouve pas en nous ; en conséquence, nous la rapportons à un objet extérieur. Un raisonnement inverse, portant sur une autre catégorie de phénomènes, nous conduit à les considérer comme nos propres modifications.

Parler ainsi, c'est aller contre l'évidence, et méconnaître les caractères de ce qui est à expliquer. Car l'intériorité et l'extériorité sont *données* et non *conclues ;* elles sont données au sens, et non à l'esprit ; elle ne sont pas des idées, mais des caractères de l'expérience ; elles n'apparaissent pas au bout d'un raisonnement abstrait, mais directement. La masse des hommes n'a aucune conscience de former ces beaux arguments par lesquels certains penseurs, amis du juste milieu, se flattent d'éviter à la fois le subjectivisme et le réalisme intégral.

Ces objections, qui semblent décisives, ont conduit les

tenants de la théorie à la compliquer quelque peu[1]. La voyant démentie par la conscience adulte, ils se rejettent, eux aussi, vers le passé, vers les régions crépusculaires de la psychologie infantile, pour lui trouver des fondements. Ils entrent par là même dans la voie des suppositions gratuites, des inventions. Il n'est pas étonnant, disent ils, que nous n'ayons pas conscience de raisonner sur la provenance de nos sensations, et que nous croyions en percevoir d'emblée l'extériorité. Nous ne faisons plus aucune inférence. C'est autrefois, au premier éveil de la raison, qu'a été amenée par cette voie dans notre esprit l'idée d'un objet extérieur. Cette idée s'est fondue dans la sensation même, elle en a changé le caractère. L'habitude de les associer l'une à l'autre les a rendues inséparables ; le raisonnement, devenu inutile, a cessé de s'exercer, et la mémoire n'en a pas gardé la trace.

Cette explication ingénieuse repose malheureusement sur des fondements débiles. D'abord elle met en avant une simple supposition : *il a dû y avoir des raisonnements*. On aimerait à en recevoir la preuve expérimentale, et que l'observation positive vînt confirmer cette assertion *a priori* : car il s'agit ici d'un fait. De plus, si l'inférence a vraiment lieu au début de la vie, le petit enfant doit se figurer d'abord le monde extérieur comme la cause inconnue et abstraite des phénomènes qu'il perçoit. Or, à sa manière de se comporter envers eux, il n'y paraît guère. Rien n'indique que ce monde coloré et sonore, auquel il s'attache avec tant de passion, ne soit pas pour lui la seule réalité et qu'il y ait encore, par derrière, une entité mystérieuse, métaphysique, vers laquelle se porte son attention. C'est vraisemblablement forcer quelque peu la capacité mentale du bébé que d'en faire un contemplateur de la « chose en soi ». L'excellente remarque d'E. Rabier vaut surtout à l'égard de l'enfant : « Ce monde [extérieur], c'est pour nous, non pas la cause inconnue de la couleur, mais la couleur ; non pas la cause inconnue de la solidité, mais la solidité, et ainsi du reste[2]. »

1. Voir par exemple les articles publiés dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, de janvier à mars 1902, par M. l'abbé Coste, sous ce titre : *Subjectivité et Réalité*.

2. *Psychologie*, p. 418.

Prendre l'esprit de l'enfant, cette région mal connue, pour en faire le lieu des inférences que l'on ne réussit pas à découvrir dans l'esprit de l'adulte, est un procédé commode, mais bien peu scientifique. Peut-on dire au moins qu'il exploite des vraisemblances? La fameuse inférence ne serait-elle pas plutôt une anomalie dans la vie de l'enfant, tout absorbé par la vie des sens? Ne paraît-elle pas au-dessus de sa portée? En tout cas elle dépasse sûrement celle de l'animal, qui pourtant, à en juger par analogie, perçoit les objets comme nous.

Quoi qu'il en soit, il ne suffit pas d'affirmer que l'extériorité est une idée amalgamée avec une sensation indifférente à l'origine, et d'alléguer, en guise de preuves, des arguments indirects, d'ordre métaphysique ou scientifique. Il faut encore le montrer directement par l'analyse de la donnée en question. Si vraiment celle-ci se compose d'un concept et d'un élément sensible neutre en lui-même, on doit pouvoir dissocier deux ingrédients si divers, et une fois la dissociation opérée, tout le monde les distinguera. C'est ainsi que procède la philosophie thomiste à propos, par exemple. des sensibles par accident. Elle analyse la perception, et démontre avec évidence que le jugement qui l'accompagne n'en fait point partie. Je crois que cette masse sombre dans le lointain est un homme, mais je ne perçois réellement qu'une masse sombre. « L'homme » est une idée abstraite que j'y accole, qui n'est pas un détail ou une propriété de la donnée perçue, qui en reste absolument distincte et discernable, et que je puis au besoin remplacer par une autre qui l'exclue : celle d'arbre ou de rocher par exemple. Au contraire, l'extériorité est un caractère de ce que je perçois. Même après avoir écouté tous les arguments du monde, et même s'ils m'ont persuadé, je ne puis dépouiller les phénomènes perçus de ce caractère, encore moins le couler dans un autre moule conceptuel, de telle sorte, par exemple, qu'il m'apparaisse intérieur. L'acte que j'accomplis n'est pas de *penser que* le phénomène m'est extérieur, mais de le *voir* tel. Puis, quand je me compare à l'objet, quand je distingue ma douleur personnelle d'un son ou d'une couleur, je ne le fais pas d'abord en distinguant deux concepts, mais

en comparant deux expériences de type différent. C'est la faculté sensible centrale où elles aboutissent l'une et l'autre, — et non pas la raison, étrangère dans ces domaines, — qui entre ici en jeu, parce qu'elle est seule compétente pour établir la comparaison, disons mieux : pour sentir la différence.

Aussi bien il est impossible de comprendre comment n'importe quelle manipulation, réfléchie ou instinctive, rationnelle ou machinale, pourrait faire de l'extérieur avec de l'intérieur, ou réciproquement. « Des faits de conscience projetés au dehors », ou au contraire un monde matériel qui devient lui-même et identiquement un « état d'âme » : cela est bientôt dit, cela peut s'écrire, mais quand on presse ces mots par la pensée, on voit fuir leur sens, et il n'en reste que des métaphores incohérentes et vides[1].

On ne jugera pas avec une moindre sévérité l'élaboration qui prétend accomplir à la fois les deux prodiges contraires, en opérant sur une matière primitivement homogène et neutre, dont elle changerait une moitié en objet et l'autre en sujet. C'est une véritable fantasmagorie philosophique. Si, dans la donnée originelle, préalablement à toute élaboration ou réflexion, il y a déjà un dedans et un dehors (si par exemple, le fait extérieur, — comme il est difficile et même contradictoire de le nier — est donné à un sujet) on pourra en tirer par analyse l'objet et le sujet. S'il existe primitivement des phénomènes intérieurs et des phénomènes extérieurs, on peut s'expliquer qu'ils réagissent et se réfléchissent les uns sur les autres, qu'ils s'emmêlent étroitement, et qu'à certains moments surgissent entre eux ce que j'appellerais des incidents de frontière[2]. Mais si l'une des catégories existe seule, s'il n'y a jamais eu nulle part autre chose qu'elle, par quel sortilège, par quel coup de baguette magique arrive-t-elle un beau jour à se muer en la catégorie opposée, contraire et même contradictoire, — car « extérieur » dit « non intérieur » et « intérieur » « non exté-

1. « D'où vient donc cette idée d'un monde extérieur construit artificiellement, pièce à pièce, avec des sensations... dont on ne comprend [pas] comme elles se projetteraient... en dehors de notre corps ? » H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 37.

2. Nous en avons cité un exemple ci-dessus, p. 69. Cf. ch. III, p. 93 sq.

rieur » ? Et si toutes deux sont d'abord absentes, de quelles coulisses les fera-t-on sortir? Comment pourrais-je avoir jamais l'impression d'un extérieur ou d'un intérieur, si, dans ce qui m'est donné, il n'y a absolument rien qui soit capable de me la fournir? Comment l'addition au donné de ces caractères venus on ne sait d'où, tombant des nues sur lui pour le métamorphoser, pourrait-elle avoir lieu? Le tour est aussi malaisé à réussir que celui qui consisterait à faire de l'étendu avec de l'inétendu, ou du mouvement avec de l'immobilité. Toutes ces réductions, bien que des esprits distingués et subtils y aient dépensé des trésors d'ingéniosité, apparaissent également chimériques, aussi désespérées, et pour la même raison, que le problème de la quadrature du cercle. Ces libres inventions, ces prestigieuses métamorphoses opérées verbalement avec tant de désinvolture, n'ont rien d'une explication philosophique. Nous ne retrouvons pas ici cette sobriété, cette crainte de perdre le contact avec la réalité positive qui distingue le véritable philosophe comme le véritable savant. C'est le roman métaphysique, un poème d'idées qui se construit avec un dédain superbe de l'expérience[1].

b) *Spécificité irréductible des données sensibles externes.* — Mais parmi les sensibles extérieurs eux-mêmes, apparaissent des différences non moins irréductibles qu'entre le dedans et le dehors. Il y a là aussi des données spécifiquement distinctes, hétéro-

1. Voir la note A, à la fin du volume.

Chez certains auteurs récents, on trouve une théorie, qui n'est au fond qu'une variante de celle de l'inférence et présente les mêmes inconvénients. La voici. La sensation se termine, non à l'objet, mais à sa forme reçue dans le sens. Avoir en soi cette forme, *la vivre*, c'est sentir. On ajoute que, par là, l'objet est tout de même « directement » perçu, et l'on épingle à cet endroit les textes de Saint Thomas qui le disent. — Mais c'est là une solution toute verbale. De quelque nom que l'on *puisse* appeler l'opération psychologique ainsi décrite, il saute aux yeux qu'elle n'est pas, en réalité, une saisie de l'objet. Aucune subtilité n'y fera rien, le dilemme est inévitable : si ce n'est pas l'objet qui est atteint, tout se passe dans le domaine subjectif! On l'avoue du reste en se séparant du réalisme intégral. — Cependant on cherche à sauvegarder la connaissance des réalités matérielles extérieures. Et pour montrer comment elles sont atteintes, on suppose, non pas un raisonnement formel, mais une *analyse* de l'acte sensitif. *On fait intervenir l'intelligence.* C'est, dit-on, en *réfléchissant* sur la sensation, qu'elle en reconnaît la portée. Elle l'aperçoit comme un acte essentiellement ordonné à connaître l'objet extérieur ; elle en discerne la nature appréhensive, et tournée entièrement vers le dehors. — Cela est fort bien, *à condition que l'acte du sens soit vraiment tel.* S'il y a d'abord appréhension véritable d'objet, une réflexion subséquente, comme nous venons de le dire, pourra s'en rendre compte. (Cf. ch. VI, p. 236, 238). Mais on nous a dit qu'il n'y en avait pas! Cela est irrémédiable, et frappé d'inefficacité, aussi bien une analyse spontanée, naturelle, qu'une justification critique de la connaissance sensible.

gènes Lesquelles? C'est aux sens qu'il appartient de le dire : ils sont seuls compétents pour cela. S'ils maintiennent constamment certaines distinctions, l'intelligence, qui contrôle leur exercice mais ne les supplée pas, et qui ne possède aucun instrument pour apercevoir ce qui se passe dans leur domaine, n'aura qu'à s'incliner. Aucun motif n'existe pour elle ni de récuser en bloc leur témoignage, ni de choisir entre des données présentées de la même manière, au même titre, et garanties par la même autorité. Une certaine critique intellectuelle des opérations du sens est légitime, et nous nous efforçons de l'instituer ici : c'est celle qui consiste, non pas à juger directement des sensibles, à admettre l'un et à rejeter l'autre, — ce qui serait faire prononcer la raison sur une matière qu'elle ignore, — mais à s'assurer des cas où il y a vraiment sensation, à distinguer la sensation externe de la sensation interne, à empêcher les confusions entre elles, à discerner, par une analyse sévère, les informations qu'elles apportent, à les dégager de tous les accompagnements imaginatifs ou intellectuels qui peuvent s'y joindre et parfois en altérer l'aspect. Mais dès que le témoignage des sens est établi en sa teneur authentique, de façon indubitable, la raison a fini sa tâche; sa portée et sa juridiction ne s'étendent pas plus loin : les sensibles eux-mêmes sont hors de ses prises. L'enquête est close, et il ne reste qu'à enregistrer docilement ses résultats. Si l'on procède ainsi, à l'abri de toute intervention abusive des systèmes préconçus, l'on aboutira à l'admission de toutes les données que les sens extérieurs nous présentent comme spécifiquement distinctes : couleur, son, résistance, chaleur, saveur, odeur, etc. Puisque, de l'aveu même du subjectivisme, il n'est pas possible de faire évanouir, *pour le sens lui-même*, l'apparence de l'extériorité, ni celle des distinctions spécifiques entre les divers sensibles, la cause est entendue, les seuls témoins vraiment informés ont parlé.

De ce point de vue l'on aperçoit immédiatement qu'il est particulièrement impossible de réduire à l'étendue et au mouvement toutes les autres qualités appréhendées par les sens. L'étendue incolore, par exemple, et les mouvements qui se produiraient en elle ne peuvent être déclarés *identiques* à la cou-

leur. Contre cette identification des contradictoires, contre cette abolition subreptice de son objet propre, le sens de la vue proteste. Et il en est de même des autres. Il est vrai, — nous l'avons dit à propos des sensibles communs, — que les deux catégories de phénomènes, que l'on voudrait indûment identifier, se manifestent ensemble. Mais c'est précisément là que gît la difficulté d'attribuer aux uns une valeur que l'on refuse aux autres. Le sensible commun — grandeur, mouvement, figuration : toutes « passions » de l'étendue — est saisi comme la modalité inséparable du sensible propre : au sens il n'est donné que sous l'aspect de ce dernier[1]. Le mouvement est pour l'œil un jeu de couleurs, la grandeur est une tache colorée, dont la figure est déterminée par une différence de couleurs. Si donc la couleur n'est pas perçue, la grandeur, ni la figure, ni le mouvement, ni donc l'étendue, ne pourront l'être. On argumenterait de même pour les autres sens.

B. Interprétation des données sensibles. — L'acquisition des données sensibles étant constatée, il s'agit maintenant d'introduire, dans ce fait encore opaque et incompris, la lumière rationnelle qui en éclairera la nature intime. C'est la seconde étape.

a) *Notion de connaissance.* — Pour cela, la critique thomiste de la sensation utilise d'abord la notion de connaissance exposée dans notre premier chapitre : à vrai dire, elle n'en est que l'application à un cas particulier. Après les développements que nous avons donnés à ce sujet, aucune difficulté nouvelle ne peut, de ce chef, s'offrir ici à nous. Il demeure entendu qu'aucune impossibilité *a priori* ne s'oppose à ce qu'un objet distinct du sujet puisse être appréhendé par lui.

b) *Notion d'action transitive.* — Cela posé, et pour définir le rapport qui unit ces deux termes, appel est fait au concept aristotélicien, — si positif, si proche des faits, si imprégné encore

1. Saint Thomas, I^a q. 78, a. 3, ad 2^m ; cf. q. 17, a. 2.

d'expérience — de l'action transitive[1]. En réalité, il appartient même davantage à une « physique » supérieure qu'à la métaphysique[2]. Dans le cas présent il peut naître spontanément du témoignage de la conscience, qui se sent modifiée par quelque chose d'extérieur. Quoi qu'il en soit, les disciplines rationnelles sont ici à leur place. On n'en saurait purger radicalement une critique de la connaissance. Mais qu'on y réfléchisse : en face de la métaphysique (ou de la physique) de l'action transitive, il n'y en a qu'une autre, celle des monades, du solipsisme et de l'occasionalisme : l'univers composé de forces étrangères les unes aux autres, cloîtrées en elles-mêmes ; et les connexions qu'il présente, réduites à un faux semblant, — au déroulement de mécanismes parallèles, réglés du dehors par décret divin, ou bien à une pure illusion du moi qui croit découvrir à l'extérieur ce qu'il invente chez lui. Si l'on se refuse à escalader ces hauts échafaudages d'idées, si l'esprit trouve plus de sécurité sur un terrain plus humble et plus proche de l'expérience, il ne lui reste qu'à se rallier à la thèse aristotélicienne. Le choix n'est pas illimité. L'alternative se pose entre le subjectivisme et le réalisme, qui ont chacun leur métaphysique. Écarter le premier et les négations qu'il comporte, comme arbitraires et insuffisamment fondées, c'est admettre le second *avec toutes les conditions et possibilités qu'il requiert.*

c) *Notion de l'espèce impresse.* — Mais il nous reste à faire un dernier pas. Ce n'est pas assez qu'en général, l'action transitive ne répugne point. Dans la question présente, il s'agit d'une certaine espèce d'action transitive par où l'objet *s'assimile* le sujet, imprime en lui sa ressemblance. La théorie thomiste est amenée à affirmer cela, parce que c'est *cela* précisément qui est requis pour rendre la sensation concevable. En effet, l'expérience sensible nous dit, d'une part, que l'objet est distinct du sujet, extérieur à lui, et d'autre part, que quelques-uns de ses carac-

1. Voir ci-dessus, p. 52.

2. On sait que c'est à propos de physique qu'Aristote l'a élaboré Cf. *Phys.*, III ; ch. III, n° 1. La physique est, pour Aristote et Saint Thomas, la science rationnelle de la Nature tout entière, y compris l'homme. Cf. *Phys.*, I, l. 1.

tères, de ses « formes », de ses aspects superficiels sont réellement saisis. Comment cela serait-il possible, si la forme à saisir n'était pas présentée au sujet, mise spécialement en rapport avec lui, par une action qui fût proprement et directement l'action de cette forme, c'est-à-dire par une action *informante?* En somme, toute la doctrine de l'espèce impresse se résume en cette simple remarque : puisque l'objet extérieur est perçu, c'est qu'une influence propre à le rendre perceptible passe de lui au sujet ; une telle influence, spécifiquement appropriée à un tel but, cela s'appelle l'espèce impresse. On voit qu'il n'y a là rien de l'invention bizarre et saugrenue que l'on nous décrit parfois sous ce nom, mais simplement la conclusion évidente et nécessaire de la thèse du réalisme intégral.

II. — Justification négative :

inconvénients de rejeter le réalisme intégral

Si l'on refuse le réalisme intégral, on risque d'être entraîné fort loin dans la direction du scepticisme. Sans doute l'on s'en défend d'ordinaire avec une loyale vivacité ; l'on a des intentions toutes contraires, et si l'on a mis bas le vieil objectivisme, c'est comme un bagage encombrant, comme une armure surannée, qui empêchent de courir au-devant de vérités plus neuves. Mais les idées ont leur logique interne, leurs exigences impérieuses, qui ne dépendent ni des intentions, ni de la volonté, ni même de la conscience de ceux qui les professent. On peut toujours se refuser à tirer les conséquences d'un principe admis, mais c'est au prix d'une incohérence et d'une contradiction. Il ne faut pas croire qu'un simple *veto* puisse arrêter efficacement ici ou là un développement d'idées qui demande à se poursuivre[1].

En premier lieu, il appert qu'aucun choix n'est logique entre

1. Nous trouvons un exemple de ce genre de *veto* dans l'étude du P. Frörs : *Auf der schiefen Ebene zum Idealismus ?* (*Sur la pente de l'idéalisme?*), II, publié dans les *Stimmen aus Maria Laach*, septembre 1907, p. 291 et 292. Pourquoi ne pas admettre, se demande l'auteur, la subjectivité de l'espace et du temps, comme celle de la couleur ? Et il répond : « Parce qu'une telle opinion aurait pour conséquence inévitable tous les contresens de l'idéalisme et même du scepticisme. »

les données sensibles. Les unes étant récusées comme illusoires, il n'est pas loisible de prononcer que les autres sont perçues telles qu'elles existent. Si le témoignage des sens est recevable, il faut enregistrer tout ce qu'il atteste authentiquement ; sinon, qu'on le laisse tomber, sans essayer d'en rattraper les morceaux. L'illogisme est particulièrement criant, si les données que l'on rejette sont précisément la raison d'être perçues de celles que l'on garde. Nous l'avons vu[1], on ne saurait, par exemple, conserver l'objectivité des sensibles communs, dits *qualités primaires* (étendue et mouvement), en sacrifiant celle des sensibles propres, dits *qualités secondaires* (couleur, son, etc.). Les rares tenants de cette disjonction, pressés entre les idéalistes et les réalistes, qui les accusent unanimement d'inconséquence[2], ont grand peine à maintenir leur équilibre instable.

Force est donc de dépasser, dans un sens ou dans l'autre, cette opinion hybride, et si l'on ne veut pas revenir au réalisme franc, il n'y a qu'à admettre la subjectivité et le caractère purement psychique de toutes les données sensibles sans exception. On essaiera de s'arrêter là. Par des arguments rationnels, en appliquant le principe de causalité et la « théorie de l'inférence » [3], on s'efforcera de conserver au monde extérieur quelque réalité, d'empêcher la matière de se dissoudre complètement dans l'esprit. C'est la doctrine que l'on appelle parfois *l'idéalisme objectif*.

1. Cf. ci-dessus, p. 79 et 80.

2. « Cette théorie est des plus illogiques... Dénué de tout fondement qui l'autorise à reconnaître l'extériorité de certains éléments dans l'objet sensible, le semi-objectivisme a de plus contre lui la totalité des preuves que nous avons opposées à l'objectivisme pur. » (Coste. *Artic. cit.*, II. p. 576). « Nous avons aussi peu de raisons de considérer l'étendue comme une détermination ou une propriété objective des choses elles-mêmes, que la couleur ou le goût... Etendue, solidité, mouvement doivent être considérés, aussi bien que les bruits, les saveurs et les couleurs, comme de purs symboles d'une réalité transcendante ». (Paulsen ; *Einleitung in die Philosophie*, p. 374). « Les rapports d'espace ne nous sont connus que par l'intuition d'espace, et celle-ci est une réalité psychologique ..., [elle] fait partie des formes subjectives sous lesquelles, et par lesquelles les objets nous sont donnés. » (Höfding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, p. 292). « S'il suffit qu'une manière d'être soit donnée dans un état de conscience pour que, de cette manière d'être, rien n'appartienne aux choses le mouvement lui-même ne leur appartient pas. Car il ne nous est donné que dans les sensations tactiles ou visuelles dont nous avons conscience. » (Boutroux, *De la Contingence des lois de la Nature*, p. 63.)

3. Voir ci-dessus, p. 74 sq.

Deux problèmes y sont impliqués. Le premier est d'aboutir à l'extérieur, en partant de l'intérieur; le second de retrouver la réalité physique en partant de sa représentation. Ils doivent être distingués[1], et nous allons montrer séparément comment l'idéalisme objectif échoue à les résoudre l'un et l'autre.

1° Comment passer de l'intérieur à l'extérieur? L'hypothèse que nous examinons refuse explicitement, ne l'oublions pas, d'admettre aucun fait de perception directe, de considérer aucun acte du sujet comme une prise, une saisie de l'objet. Son point de départ est donc le subjectif pur, existant à part, détaché de la réalité extérieure. Tout le donné sensible apparaît d'abord étroitement groupé autour du pôle intérieur et dépendant de lui seul. Et la question est de savoir si, en outre, pour quelques éléments de ce donné, une liaison nouvelle, une dépendance quelconque à l'égard d'un pôle extérieur ne pourra pas être établi dialectiquement.

On distribuera donc les phénomènes sensibles en catégories que l'on essaiera de distinguer par leurs caractères. On remarquera, par exemple, que les phénomènes dits extérieurs apparaissent indépendants de notre volonté, que nous n'avons pas conscience de les produire, et de ceci l'on conclura que la cause en doit être cherchée hors de nous. — Mais parmi les phénomènes dits intérieurs, n'y en a-t-il pas aussi plusieurs qui sont involontaires : rêves, idées obsédantes, impulsions, passions ou instincts divers? Faudra-t-il donc les classer avec les couleurs, les sons, etc., et les considérer comme la manifestation de corps extérieurs[2]? Et enfin le fait que nous n'avons pas conscience de produire un phénomène prouve-t-il que nous ne le produisons pas inconsciemment? Notre conscience est loin d'éclairer tout ce qui se passe en nous[3].

1. Voir ci-dessous, ch. III, E, p. 94.

2. Ce criterium du *volontaire* et de *l'involontaire*, que reprennent quelques modernes (Mercier, *Critériologie générale*, 1899, livre IV, p. 397 s.), était rejeté par Descartes, l'un des pères de l' « idéalisme objectif ». (*IIIe Méditation*, § 9.)

3. Ne pas avoir conscience de produire un phénomène est une chose, avoir conscience de ne pas le produire, mais au contraire de subir une action étrangère, est autre chose. La seconde proposition exprime la thèse que nous défendons. La première est celle de l' « idéalisme objectif ». Il y a entre les deux toute la différence qui sépare le négatif du positif, une expérience réelle et probante d'une absence d'expérience qui ne prouve rien.

Les phénomènes que nous objectivons, dira-t-on encore, se déroulent selon un ordre fixe, avec une régularité et une constance qui les distinguent des caprices de l'imagination : ils ont donc une cause différente. — Peut-être, mais où prend-on que cette cause doive être extérieure? Pourquoi le moi ne posséderait-il pas, à côté de son activité capricieuse et libre, une activité naturelle, uniforme, par laquelle il composerait pour lui-même le tableau du monde? L'antagonisme est bien moindre entre ces deux caractères d'ordre et de constance, dont on fait tant de cas, et leurs contraires, qu'entre ceux d'intériorité et d'extériorité, que l'on a déclarés négligeables. Puisque l'activité subjective a été capable d'inventer de toutes pièces un dedans et un dehors, d'établir, à partir de rien, ces deux termes contradictoires, on ne voit pas ce qui l'empêcherait d'installer, dans des représentations de même nature, deux espèces d'agencements divers. D'autant plus que l'agencement régulier n'est pas absent de tous les phénomènes internes. C'est une exagération étrange que de le prétendre. Dans notre intérieur aussi, nous remarquons des consécutions que nous ne saurions troubler : tel principe amène évidemment dans notre esprit telle conclusion, telle image est invariablement suivie de telle autre, tel état subjectif déclanche fatalement telle tendance, etc.

On insiste cependant, et par un vice singulier de méthode, on suppose valables, dès ces premières démarches de la critique, toute la psychologie et une bonne partie de la science de la nature. Appuyé sur elles, on passe en revue toutes les facultés différentes du sens, dont le jeu nous est connu : imagination, instinct, etc., et l'on déclare qu'aucune ne suffit à expliquer notre représentation de l'univers. — Mais justement, c'est le sens qui, dans un système idéaliste complet et conséquent, a la fonction spéciale de la construire ; et de ce qu'il diffère des autres facultés, on ne saurait conclure, *à moins de faire appel à l'expérience*[1], qu'il requière, pour s'exercer, une motion

1. J'avoue ne pas comprendre comment certains partisans de la théorie de l'inférence peuvent lui donner comme fondement le *sentiment de passivité* que nous éprouvons dans la sensation externe. (Mercier, *Critériologie générale*, 1899, p. 336.) Affirmer ce fait ne revient-il pas à dire que nous nous y sentons, de façon directe,

étrangère. La même difficulté revient toujours : la motion peut venir du dedans, être homogène à ce qu'elle produit. Supposé, comme le veut l'idéalisme intégral, que l'esprit crée toutes ses représentations par une activité antérieure et étrangère à la conscience, celle-ci, en s'éveillant, trouvera devant elle un monde tout construit, mais d'origine interne. Cette hypothèse est cohérente et pensable; elle n'a contre elle que précisément ce témoignage des sens qui a été récusé. Alors, pourquoi refuser de s'avancer jusqu'à elle? L'expédient proposé par Descartes, qui se sent obligé de recourir à la véracité divine pour sauver l'existence des choses extérieures, est moins une solution qu'un cri de désespoir. C'est l'aveu que le problème est insoluble sur le terrain où l'on s'est placé. Dieu joue ici le rôle d'un *deus ex machina*. Et la plupart des hommes admettront difficilement qu'un si long circuit, un si lointain voyage à travers les plus hauts sommets de la métaphysique soient nécessaires pour nous donner le droit d'admettre les données de nos sens, les premières et les plus humbles qui s'offrent à nous. S'il faut monter cette grande machine théologique pour étayer la valeur de la sensation externe, celle-ci apparaît bien compromise[1].

En définitive, nous n'avons donc plus devant nous qu'une expérience uniforme, composée d'éléments semblables, tous également subjectifs. En resterons-nous là? Non, un nouveau pas en avant s'impose. Car quelle raison avons-nous d'attribuer au « moi » les phénomènes en question? de les incorporer à la catégorie des données « internes »? Celles-ci se caractérisent en leur genre comme les données externes dans le leur. Les expé-

sous l'action d'une réalité étrangère? La perception immédiate est restaurée par là même, et tout raisonnement ultérieur ne fera que la mettre en formules

1. Descartes (*VI^e Méditation*, n^os 22 et 23) introduit d'ailleurs ici l'illogique distinction, dont nous avons déjà parlé, entre les propriétés géométriques des corps, seules garanties par la véracité divine, et les autres, purement illusoires. C'est laisser encore à la charge de Dieu une assez forte dose de « tromperie », car l' « inclination naturelle » qu'il nous a donnée ne parle pas moins fortement en faveur des secondes que des premières. Que l'on néglige, comme il est juste, cette distinction, et que l'on veuille néanmoins demeurer dans la perspective cartésienne, on devra dire, ou bien que la véracité divine garantit tous les sensibles — et alors on revient par un détour à la thèse générale de la véracité des sens, — ou bien qu'elle n'en garantit aucun, mais seulement l'existence de leur cause, — et c'est derechef accuser Dieu, et plus gravement que jamais, de tromperie, car ce que nous fait croire l'inclination naturelle, ce n'est pas qu'il existe une cause inconnue et inaccessible de nos sensations, mais que, par elles, nous appréhendons la réalité même.

riences sont analogues et les indices qu'elles portent, d'égale valeur ; l'indice d'extériorité, que portaient les unes ayant été supprimé comme illusoire, il n'y a pas lieu de conserver celui d'intériorité que portent les autres. Nos expériences, telles qu'une critique dissolvante nous force à les envisager, nous laissent donc en face de l'inconnu. Derrière elles il y a peut-être quelque réalité. Mais celle-ci n'apparaît pas plus intérieure qu'extérieure. C'est un x, une inaccessible « chose en soi », pour parler le langage de Kant, un « inconnaissable », pour parler celui d'Herbert Spencer. Le rejet illégitime de l'expérience externe nous fait rétrograder, sans échappatoire possible, jusqu'à ces conceptions fausses et contradictoires, critiquées au premier chapitre de ce livre.

2° L'idéalisme objectif échoue de même, et pour les mêmes raisons, à conclure la réalité corporelle du « fait de conscience », à passer du psychique au physique.

En effet, d'après lui, la sensation n'est pas une prise d'être, mais une « représentation », une « idée confuse », pour employer le langage de Descartes. Par sa constitution intrinsèque, elle ne se distingue pas de l'image forgée en l'absence de l'objet. Que celui-ci existe ou non, le phénomène psychologique reste ce qu'il est. Il se suffit à lui-même ; et seul, un lien tout adventice, établi par le raisonnement, pourra le rattacher à la réalité corporelle. Bref, les données que l'hypothèse en question livre à l'élaboration rationnelle ne sont rien qu'apparences intérieures, peintures ou constructions dont toute l'existence est d'ordre idéal, « intentionnel ». Et il faut trouver le moyen d'en faire sortir la matière et les corps... Comment y parvenir ? De quel droit opérer un triage parmi des éléments pareils, homogènes ? et comment prouver qu'étant tous uniformément psychologiques, néanmoins ils ne procèdent pas d'une cause unique, de même nature qu'eux, d'un « moi » fabricateur ou « polypier d'images » ? Rien ne nous est donné que le psychique — un psychique qui, d'après l'hypothèse, est capable de subsister seul[1]. Quelle raisons avons-nous d'inventer une

1. Pour le thomisme, nous l'avons vu, l'acte de sensation est un phénomène

matière pour l'expliquer? Et quel titre aurait cet élément, complètement hétérogène au psychique, à passer pour sa cause?

Par ailleurs, il est entendu que la réalité ne ressemble pas au « fait de conscience », qu'il n'y a nulle part rien de pareil à la couleur, au son, etc., ni même — pour un motif égal — à l'étendue et au mouvement, tels que nos facultés se les représentent ou plutôt les symbolisent[1]. Et le problème est seulement de retrouver, grâce à un procédé dialectique, quelque chose d'étranger ou d'extérieur à ces représentations, et qui puisse leur servir de cause partielle. Mais alors, à quoi allons-nous aboutir? Que restera-t-il de « matériel » à un objet qui ne possédera aucune des propriétés communément attribuées à la matière? qui ne sera ni coloré, ni sonore, ni étendu, ni figuré, ni pesant? Tous ces caractères étant résorbés dans le psychisme, la matière n'est plus rien, — non pas même un centre de forces, car la force, si nous suivons logiquement notre hypothèse, n'est elle-même qu'un fait de conscience. Encore une fois nous voici ramenés au point de départ, devant des données purement psychiques, que rien ne nous autorise à dépasser et derrière lesquelles il n'y a pour nous que l'inconnu[2].

Ce n'est pas tout. Quel que soit le résultat de nos raisonnements à venir, une chose est dès maintenant certaine : aucun

complètement différent de l'image, et qui n'existe qu'à l'état de rapport sur une réalité corporelle, à laquelle l'unit un rapport essentiel, ou, comme dit l'Ecole, « transcendantal ». A son tour l'image entretient un rapport du même genre avec la sensation, qui est son modèle, qui lui fournit tous ses ingrédients dont elle n'est qu'un écho ou un ricochet, et à travers laquelle elle se réfère, médiatement, mais encore essentiellement, à l'objet matériel lui même. Au contraire, pour l'idéalisme objectif, au point de départ du raisonnement, il n'y a que des phénomènes purement psychiques, et dont la constitution intrinsèque reste la même, soit que des réalités matérielles leur correspondent ou non. On ne trouve pas ces réalités matérielles par simple *analyse* de l'acte de sensation, mais par *recherche de sa cause*. C'est tout au plus si cette cause étrangère et lointaine déclanche l'acte et détermine la faculté à le produire. Mais il n'en est que l'effet, non l'image ni surtout l'appréhension. Ce point de départ est indiqué bien nettement par DESCARTES dans les *Méditations II* et *III*.

1. Ci-dessus, p. 82 et 83.

2. Ces observations ne valent pas seulement contre la possibilité d'atteindre, par la méthode indiquée, les corps extérieurs, mais aussi le corps propre. Du psychique pur et isolé, aucune élaboration ne fera jamais sortir la matière, ni objective ni subjective.

d'eux ne nous redonnera l'intuition de la réalité physique. Nulle dialectique ne saurait remplacer l'expérience, ni même en fournir l'image, le décalque. Au moment où l'expérience sensible a été discréditée, nous sommes entrés dans le domaine des apparences incontrôlables. Nous y sommes murés, nous n'en sortirons plus. Tout moyen nous fait désormais défaut pour savoir si la réalité ressemble à ce que nous croyions en appréhender ; car, pour le savoir, il faudrait pouvoir la comparer à nos appréhensions, et donc la saisir en dehors d'elles : ce qui est évidemment contradictoire. L'unique pont qui nous reliait directement à cette réalité a été coupé.

Sommes-nous, cette fois, au bout de la descente ? Le degré où nous nous tenons ne va-t il pas se dérober, lui aussi, sous nos pas ? Dans le monde fantomatique où nous sommes circonscrits, allons-nous pouvoir continuer du moins à faire usage de notre intelligence, à abstraire, à raisonner ? Avons-nous chance de nous élever par ce moyen à la connaissance de quelque réalité solide, celle de l'esprit, celle de Dieu ? Cela même devient douteux. Le raisonnement, disions-nous plus haut, peut tirer des conclusions précieuses de données purement subjectives, ou, si l'on veut, purement phénoménales. Mais c'est à condition que l'on n'ait pas établi par ailleurs des principes qui émoussent d'avance son efficacité. Pourtant qu'avons-nous fait ? Nous avons privé la connaissance sensible de toute portée dans le domaine du réel. Or on ne touche pas à une certaine espèce de connaissance, sans ébranler, par le fait même, toutes les autres. L'expérience ruinée, la raison vacille. Quoi ! nous croyions saisir réellement des sensibles, et notre connaissance les fabriquait elle-même inconsciemment ! Avec un art prestigieux et insaisissable, elle les parait de maintes qualités diverses. Sous ses regards mêmes, entre ses prises, les falsifications s'opéraient, l'intérieur se muait en extérieur, ou, ce qui est pire, ces deux caractères, dont aucun n'existait, étaient créés de toutes pièces, sans que rien l'en avertît. Une influence mystérieuse et néfaste se glissait au cœur de nos actes pour les invertir, les tourner contre eux-mêmes, les

adapter au néant. Enfin l'illusion nous était imposée de façon si invincible que, même prévenus, nous ne cessons pas de la subir. Après avoir passé par là, à quoi ne pouvons-nous pas nous attendre? Dupés à ce point dans l'un de nos modes de connaître, que penserons-nous des autres? Quelle assurance garderons-nous qu'ils ne sont pas truqués eux aussi? Quelle confiance aurons-nous dans les appréhensions que nous croirions faire d'une vérité quelconque? S'il y a, au cœur de nos facultés de connaître, de tels germes d'erreur, des agents si puissants d'illusion, en vérité nous avons lieu de nous croire aux prises avec le « malin génie » dont Descartes a rêvé. Tout cela est absurde évidemment : nous l'avons montré au début de cet ouvrage ; mais il y a une logique de l'absurde ; une fois la drogue absorbée, l'intoxication se développe et les phases du délire se déroulent régulièrement.

Qu'on y prenne donc garde : par la disqualification de l'humble connaissance sensible, quelque chose d'universel a été atteint : la notion même de connaissance. La déchéance de l'une de nos facultés les frappe toutes, bon gré mal gré, de suspicion. A partir de là, et en vertu de la secousse initiale, nous avons vu craquer, les uns après les autres, tous les étais auxquels un réalisme inconséquent essayait de se raccrocher [1]. Un seul parti nous reste : rétrograder jusqu'au premier anneau de cette chaîne d'erreurs, et le briser tout d'abord, reprendre purement et simplement la notion thomiste de la connaissance, et l'appliquer, sans la restreindre, à la sensation externe.

1. Je prie le lecteur de bien se souvenir que les conséquences tirées ici sont avouées comme « inévitables » par des philosophes subjectivistes à des degrés divers. Voir p. 82, note 1, et rapprocher p. 83, note 2. L'idéalisme total et l'idéalisme partiel se taxent mutuellement d'inconséquence. D'après le second le premier devrait aller jusqu'au scepticisme; d'après le premier, le second devrait rejoindre l'idéalisme total.

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE SENSIBLE (*Suite*)

III. — Les objections « scientifiques » fondées sur les « erreurs des sens »

En justifiant la doctrine thomiste de la connaissance sensible, au point de vue philosophique, nous avons rencontré les principales objections de cet ordre qu'on peut lui opposer. Il nous reste à examiner celles qui se présentent au nom de la science.

Parmi elles, plusieurs proviennent de malentendus : il arrive que, de part et d'autre, on ne parle point de la même chose. Aussi, avant d'y répondre, devons-nous délimiter soigneusement le terrain occupé par la doctrine thomiste, et hors duquel aucune objection ne saurait l'atteindre. Ce sera, du même coup, indiquer les principes de solution qu'elle nous fournit et auxquels nous aurons recours.

§ 1. — **Précisions et principes de solution.**

A. Il faut prendre cette doctrine telle qu'elle est, sans la gonfler de suppléments inauthentiques, qui en permettraient une réfutation plus facile. Or nous savons que, d'après elle, le seul acte où le sens soit infaillible, c'est la *pure appréhension sensible*, externe ou interne[1]. Tout ce qui vient ensuite, tout jugement postérieur, fût-il du sens, est sujet à l'erreur, et

1. Au cours de la présente étude, nous avons eu surtout en vue les sensibles extérieurs. Nous avons dit pourquoi. Mais cette étude serait restée imprécise, si nous ne les avions pas confrontés avec les sensibles intérieurs (Cf. p. 71 sq.).

d'autant plus qu'il s'éloigne davantage de l'intuition primordiale. Or que contient celle-ci ? D'abord le sensible propre : au dehors, la couleur, la résistance, etc., au dedans, la chaleur subjective, par exemple ; puis, dans cette première donnée et par elle, les sensibles communs, mais *d'une façon indéterminée.* Le coloré, le résistant présentent une certaine grandeur, une certaine forme, les sensations subjectives embrassent une vague étendue. C'est là tout l'immédiat. L'analyse de ces éléments primordiaux, la répartition des qualités qui composent le bloc sensible, ressortissent à des actes subséquents. Pour démêler et comparer deux sensibles du même genre, deux couleurs, par exemple, il faut déjà un jugement rudimentaire (*judicium sensus proprii*) ; puis, pour comparer deux sensibles divers, la couleur et l'odeur, par exemple, il en faut un autre (*judicium sensus communis*) ; bien plus encore le jugement est-il nécessaire pour estimer exactement la taille, les contours, le mouvement, la place des données saisies, enfin et surtout pour comparer, pour opposer les individus entre eux et le sujet à l'objet, comme aussi pour estimer, d'après les signes apparus, les caractères cachés du donné (*æstimativa, cogitativa*)[1]. Je ne parle même pas ici des opérations des facultés supérieures, telles que le jugement abstrait et le raisonnement, — trop évidemment distinctes des appréhensions sensibles, — mais simplement de ces appréciations concrètes et particulières des objets matériels, qui ont lieu jusque chez les animaux, et dont nous préciserons la nature en psychologie. Il appert dès maintenant que tous ces actes sont autre chose que l'intuition brute et immédiate, qu'ils enferment tous quelque interprétation, quelque rapport établi, quelque comparaison faite entre des éléments divers. Cette distinction est capitale, toutes celles qui vont suivre et toutes les précisions que nous allons donner s'en inspireront : elle suffit déjà, à elle seule, pour écarter, comme non-pertinentes, la plupart des objections, dites scientifiques, qui confondent sans cesse l'appréhension d'une donnée sensible avec son interprétation.

1. Cf. ci-dessus, ch. II, B. p. 48 sq. ; F. p. 64 sq.

B. En elles-mêmes, avons-nous dit plus haut[1], les données de l'appréhension primitive apparaissent originellement marquées, selon le mode de leur présentation, des caractères inverses de l'objectif et du subjectif. Ceci ne rend pas infaillibles tous les jugements qui se réfèreront à elles selon ce point de vue. Des éléments fort divers en eux-mêmes peuvent être, occasionnellement, accidentellement, confondus. Par le fait des liaisons qu'elles auront contractées, des associations où elles se trouvent engagées, de leur propre degré d'intensité, de l'état émotif ou de l'attention qui les enveloppe, certaines données pourront prendre une valeur empruntée, sortir du rang qui est le leur, voir leurs proportions respectives interverties, leurs justes rapports altérés, et par suite être interprétées à faux. C'est ainsi qu'on croit parfois entendre encore une cloche qui s'est tue ; qu'on prend un élancement intérieur pour une piqûre ou réciproquement ; qu'un poltron projette sur une draperie agitée par le vent de la nuit l'image du fantôme qu'il porte en lui, etc.

C. Il ne faut pas confondre la distinction de l'objet et du sujet avec une simple différence de lieu. Tout ce qui se trouve à l'intérieur du corps n'est point, par le fait même, du subjectif. Un corps étranger, introduit dans les organes, est senti comme un véritable objet. Bien plus, telle partie du corps peut être perçue du dehors : touchée, regardée, entendue, flairée, et même goûtée comme n'importe quelle chose extérieure[2]. La distinction de l'objet et du sujet ne saurait donc se ramener, quoi qu'on en dise parfois[3], à un jugement localisateur. Elle est primitive, donnée dans une appréhension, et le jugement est dérivé. Qu'il y ait, par exemple, dans les milieux transparents d'un œil malade, des corpuscules opaques ou une matière colorante, le sujet ne se trompera pas en les appréhendant comme des objets : ils le sont véritablement. Mais il se trompe, s'il les situe parmi les choses qui l'entourent.

1. Ch. II, p. 69 et 72 sq.
2. Cf. ch. II, p. 71, note 1, et note A, à la fin du volume.
3. Cf. cette même note A.

D. Par conséquent, l'on commet encore une confusion, une *ignoratio elenchi* en disputant ici de la distinction du corps propre et des corps étrangers. Cette distinction est très postérieure aux appréhensions sensibles et *se fonde sur elles.* C'est en répartissant parmi divers ensembles les données recueillies, surtout en groupant autour des sensibles subjectifs quantité de renseignements arrivés par la voie objective, grâce enfin à des interprétations, à des appréciations nombreuses, que nous arrivons à dessiner, au milieu des autres corps, la silhouette du nôtre. Mais il faut recueillir ces éléments avant de les associer et de les organiser[1]. Parmi eux nous n'envisageons ici que les données premières, objets de l'appréhension immédiate du sens.

E. Réduire l'objectif au subjectif et le dedans au dehors est une chose ; réduire le physique au psychique et la réalité matérielle à l'acte, à l'image mentale, en est une autre. Car il y a du subjectif d'ordre matériel, physique. Dans les expériences du sens intime, le sujet s'apparaît à lui-même comme une chose étendue, mouvante, chaude ou froide, bref, douée de toutes les propriétés d'une réalité physique, nullement imaginaire. Or, sans tomber dans la contradiction immédiate, on pourrait, d'une part, soutenir que toutes les sensations sont de ce genre unique, et que c'est à tort que nous projetons quelques-unes de leurs données au dehors, — et d'autre part, ne point contester aux mêmes données leur nature de faits sensibles, de réalités matérielles. La matière, et non son image, nous serait véritablement connue, mais toujours selon le mode subjectif ; nous nous y sentirions immanents, nous ne la connaîtrions que du dedans. Quoi qu'il en soit de cette position, plutôt théorique, ce n'est pas celle du scientisme auquel nous avons affaire. Il va plus loin. Il vise à la fois les deux buts, ou plutôt, par un procédé radical, il va d'emblée au second, au plus extrême, qui d'ailleurs, enferme évidemment le premier. Il prétend prouver, non seulement que nous objectivons à tort, mais que nous objectivons des actes psychologiques, de purs « faits de conscience », que nous les

1. Cf. note A.

changeons en choses matérielles, que nous métamorphosons le psychique en physique. D'après lui, par exemple, la couleur n'existe pas dans la nature, ni hors de nous ni en nous, et sa réalité se réduit à celle d'un *acte mental*, produit tout entier par la conscience, et contenu en elle.

Toutes les fois donc que nous pourrons signaler avec certitude, parmi les conditions et les antécédents de la sensation, une *réalité physique*, capable de lui servir de terme, l'objection tombera. Et il ne restera plus qu'à interroger l'expérience pour savoir si cette réalité affecte le sujet même ou lui est étrangère[1]. Par conséquent aussi, quand nous parlerons ici de la réalité par opposition à l'acte, nous entendrons toutes les réalités physiques internes ou externes, jusqu'à l'acte lui-même exclusivement. Car c'est entre elles et lui que se dessine, avec rigueur, l'opposition.

F. Nous ne traitons pas ici des questions de cosmologie ou de science naturelle. Nous faisons la critique de la connaissance. Nous ne nous demandons pas quelle est la structure de l'univers, les qualités, la figure, les positions, les relations des corps qui le composent. Nous n'exigeons pas du sens qu'il nous fournisse cette description complète et précise. La couleur que je perçois réside-t-elle à la surface de tel corps, ou dans les milieux qui s'interposent entre lui et moi? De quels foyers partent les effluves sonores, lumineux, caloriques, parfumés, qui arrivent à mes sens? est-ce le soleil qui se déplace par rapport à la terre, ou elle par rapport à lui? (la solution fausse donnée pendant des siècles à ce dernier problème figure toujours en bonne place dans l'inventaire des « erreurs des sens »[2]). Autant de questions que nous pouvons ignorer ici sans inconvénient. Qu'elles soient résolues en un sens ou dans l'autre, ou bien qu'elles demeurent sans réponse, peu nous importe en ce moment. Et même la plupart d'entre elles ne regarderont jamais le philosophe. En faisant la critique de la connaissance sensible, il n'a devant lui que les premières données qui serviront à les résoudre. Il se demande ce que valent ces données, rien de

1. Cf. ci-dessus, ch. II, p. 72 sq.

2. Voir par exemple Coste, 3e article, p. 571.

plus, — et non pas ce que vaut *la notion d'un certain objet* que l'esprit aura pu construire en partant d'elles. L'idée de cet objet est un amalgame, une combinaison de souvenirs laissés par les sensations diverses, d'appréciations, d'estimations, de raisonnements instinctifs ou réfléchis. Elle résulte d'une élaboration compliquée. De cet ensemble nous ne prenons ici que l'un des éléments qui ont servi à le construire : ce qu'appréhende la sensation, la sensation pure : le sensible propre. Par exemple, le soleil est pour la science un corps qui a telles dimensions, telle forme, telle composition chimique, telle couleur, — différentes de l'apparence que lui donnent celles des nuages ou de l'atmosphère, — qui est placé à telle distance de la terre, qui ne tourne pas, comme il semble, autour d'elle, etc. Ce soleil-là est une construction intellectuelle et scientifique : nous n'avons pas à nous en occuper, nous examinons seulement l'un des matériaux dont elle est faite. « Une éclipse, a dit M. Le Roy, est un système d'équations. » Cette spirituelle formule est évidemment paradoxale : car, en défalquant du fait appelé « éclipse », tout ce que la science y a introduit, il reste, au centre, un élément issu de l'intuition pure, quelques phénomènes sensibles, directement appréhendés. Mais il faut opérer la défalcation, et ne pas faire grief aux sens de ce que leurs données ne recouvrent pas de point en point l'objet décrit par le cosmographe et l'astronome.

G. Enfin la théorie thomiste n'implique pas que nous saisissions *le tout* de l'objet sensible. La précision, la finesse de nos sens a des limites, même dans leur domaine propre. Bien qu'en droit chacun d'eux s'étende à une catégorie entière de sensibles, qui constituent son objet formel, sa puissance perceptive est susceptible de degrés. *L'extension* et l'*intensité* d'une faculté sont des choses distinctes. L'œil a pour domaine tout le visible et cependant il y a des vues plus ou moins fortes. Celle de certains oiseaux semble beaucoup plus perçante que la nôtre ; le chien, dont l'odorat est très aiguisé, ressent des différences d'odeurs qui ne nous affectent pas [1]. Dans une même espèce,

1. Saint Thomas : *De Cælo et Mundo*, II, l. 14.

l'éducation, l'habitude, des diversités accidentelles de conformation créent des inégalités flagrantes. Si l'on prend les choses du côté de l'objet, il en va de même. Telle influence trop faible n'arrive pas au niveau où se déclenche l'activité du sens; la somme de plusieurs influences conjuguées détermine une sensation, tandis que chacune d'elles à part en serait incapable. Enfin, des circonstances matérielles innombrables font varier l'action de l'objet sur le sujet, et par suite, la perception. Par exemple, une même réalité physique agit diversement sur les observateurs diversement placés (la situation dans le lieu est quelque chose de réel et d'objectif, comme dans un instrument matériel, la disposition des pièces qui le composent et qui n'est pas indifférente à son jeu); une cause unique produit un double effet, si le récepteur est double; tel agent naturel peut rester longtemps inconnu, faute d'une occasion favorable pour se manifester, etc. [1].

Ainsi, comme nous l'avons déjà fait remarquer [2], le réalisme thomiste implique un certain relativisme. En disant que les choses sont perçues *dans la mesure et selon la manière* dont elles agissent sur nous, il lui a fait sa juste part. La connaissance sensible a deux termes : elle est préparée par la relation entre un sujet et un objet. Mais, dans ce système, nous sommes bien loin de ce qui s'appelle le relativisme tout court. Pour le thomisme, ce qui a lieu, c'est une action réelle, exercée par un objet réel, que le sujet reçoit telle quelle, selon la mesure de sa capacité : il en prend simplement ce qu'il peut. Pour le relativisme véritable, le sujet modifie intrinsèquement l'influence qu'il reçoit. En parlant du sens, le thomisme dit : pur récepteur, quoique non pas récepteur adéquat; le relativisme dit : récepteur transformant et constructeur. La notion de puissance pure est l'une des plus fondamentales dans la philosophie de

1. En faisant abstraction de toute considération métaphysique, en particulier de tout ce qui concerne la finalité, et en se tenant au point de vue purement critique, on peut dire : il ne répugne pas qu'il se passe dans le monde des faits radicalement inaccessibles à l'homme; que la nature possède des propriétés qui nous resteront à jamais cachées.

2. Ch. I, p. 41 sq.

saint Thomas : nous la rencontrons ici pour la première fois dans l'un de ses plus importants usages [1].

§ 2. — Deux questions préalables.

1° *L'incohérence des argumentations scientistes.*

Les objections élevées au nom de la science contre la véracité des sensations ne parlent pas le langage de la science elle-même, mais celui d'une certaine philosophie « scientiste ». En effet, elles interprètent les faits de façon à en tirer des conclusions critiques sur la valeur de nos connaissances, sur le genre de réalité qu'il convient d'attribuer au monde extérieur : elles disputent, en somme, de l'être et du non-être.

Toutes sont du même type. Elles consistent à opposer un fait d'expérience à un autre, à montrer qu'ils sont contradictoires et donc incompossibles, puis à conclure qu'en croyant les appréhender l'un ou l'autre, nous sommes dans l'illusion.

Sur quel terrain se placent ceux qui argumentent ainsi ? Ils doivent en choisir un et s'y tenir. Est-ce le terrain idéaliste ? Envisagent-ils les faits en question au point de vue phénoménal, comme de simples apparences, comme des « faits de conscience » que la perception serait incapable de dépasser ? Certains l'affirment, c'est leur doctrine de fond. Mais alors ils n'ont le droit de sacrifier aucun des membres du couple antinomique. Dans l'ordre des phénomènes, l'un est aussi réel que l'autre ; tous deux sont donnés de la même façon et au même titre ; il n'y a rien de *plus illusoire* ou de *plus vrai* d'un côté que de l'autre. Des phénomènes successifs ne sauraient être contradictoires, car ils ne sont pas la même donnée posée et supprimée en même temps, mais deux données distinctes qui apparaissent tour à tour, à leurs places respectives. Par exemple, hors du stéréoscope, je vois deux images pareilles, coloriées l'une en bleu et l'autre en jaune ; puis dans le stéréoscope, une seule image blanche. Rien à faire contre cela, impossible de réduire ces deux

1. Voir tout notre premier chapitre, particulièrement, p. 12 sq.

phénomènes à l'unité, de les faire rentrer l'un dans l'autre. Le second est aussi légitime que le premier, tous deux existent de la même façon. Je ne puis en sacrifier aucun, ni les supprimer ensemble. Le couple antinomique subsiste et s'impose : c'est de lui qu'il faudra partir pour spéculer : toute théorie scientifique ou philosophique devra s'en accommoder et le laisser intact.

Choisit-on au contraire de se placer dans l'ordre réel ? pense-t-on que les sens appréhendent vraiment ce qui existe objectivement ? La même règle s'impose encore : ne rien sacrifier du donné. Un fait réel ne saurait abolir un autre fait réel. Nous ne pouvons que les enregistrer docilement l'un après l'autre, et nous efforcer de faire cadrer avec eux nos conclusions scientifiques ou métaphysiques.

Ainsi, quelle que soit l'hypothèse choisie, il ne sera jamais correct de rien supprimer des faits. Tout le labeur du savant ou du philosophe, qu'ils soient idéalistes ou réalistes — pourvu seulement qu'ils demeurent conséquents avec eux-mêmes, et ne passent pas d'une hypothèse à l'autre, — ne pourra être que d'harmoniser ou d'expliquer les éléments recueillis, d'en former une synthèse d'où aucun ne sera exclu. L'explication sera mauvaise, si elle aboutit à donner tort à l'expérience. C'est elle alors qui serait à sacrifier. En particulier, il n'est pas permis de faire prévaloir sur la simple intuition une construction scientifique, cet amas de symboles, d'interprétations, de raisonnements compliqués et d'hypothèses probables, si distant des faits, où l'erreur peut trouver de si nombreuses entrées, et qui n'est jamais irréformable. Cette règle de logique évidente, sur laquelle s'accordent le sens commun et l'intelligence réfléchie, est reconnue par des savants authentiques, qui ont médité sur les méthodes et la portée de disciplines où ils étaient passés maîtres. Qu'on lise, par exemple, pour s'en convaincre, les ouvrages de Pierre Duhem ou d'Henri Poincaré : on trouvera notre règle abondamment commentée et illustrée de cent exemples [1].

Or il ne semble pas que nos contradicteurs scientistes pro-

1. Voir la note B, à la fin de l'ouvrage.

cèdent avec la même rigueur. Entre les deux branches du dilemme formulé plus haut, ils oscillent, s'attachent tantôt à l'une et tantôt à l'autre. Ce ne sont pas, en général, des subjectivistes, du moins des subjectivistes conséquents. Ils prétendent bien connaître un monde extérieur réel, de façon certaine et scientifique. C'est même au nom de cette certitude présumée qu'ils s'attribuent le droit de redresser les sens. Parmi les sensibles, ils feront donc un tri ; non pas, comme nous, pour discerner des autres les données immédiates et les admettre, mais pour choisir entre ces dernières mêmes. Certaines seront traitées comme des illusions sans conséquence et sans portée, ce seront des « faits des conscience ». Les autres seront prises pour des réalités objectives : leurs combinaisons, leurs additions, leurs oppositions, leurs interférences serviront à expliquer les événements physiques. Par exemple, la réalité des propriétés corporelles, dites « primaires » (étendue et mouvement) sera admise, et celle des propriétés dites « secondaires » (couleur, son, odeur, etc.) sera rejetée. Bien plus, des sensibles de nature rigoureusement identique, comprenant même au besoin les qualités dites secondaires, subiront des sorts inégaux et inverses, faveur pour les uns, disgrâce pour les autres.

Par exemple, dans l'expérience du stéréoscope décrite ci-dessus, on n'aura pas l'idée de déclarer illusoires les deux images de couleurs complémentaires, et de leur préférer l'image blanche : c'est celle-ci qui sera, sans hésitation, déclarée « subjective » ; c'est d'elle que l'on défiera l'adversaire d'assurer la réalité. Pourtant, de part et d'autre, les perceptions sont pareilles .. Surtout on préférera régulièrement le témoignage de l'instrument à celui du sens. Si, par exemple, un dispositif mécanique accuse la disparition de la lumière là où les yeux croient discerner encore sa présence, on donne tort aux yeux. Ils ont beau attester qu'ils voient de la lumière et affirmer à leur manière qu'il y en a, on leur répond qu'il n'y en a pas, qu'il ne peut y en avoir, et que le phénomène lumineux a *dû* infailliblement cesser au moment précis que l'appareil a indiqué[1]. Cependant,

1. Par exemple, *on admet* que la lumière n'existe objectivement que pendant le temps où elle passe dans l'un des creux d'une roue dentée, tournant avec une

qui a vérifié le dispositif, déchiffré les indications inscrites sur l'appareil, sinon le sens de la vue? On préfère donc un certain groupe de sensations visuelles à l'autre. De même, les conclusions du raisonnement scientifique et du calcul prendront toujours le pas sur le témoignage des sens. Si l'astronome conclut que telle étoile a dû s'éteindre, tant pis pour ceux qui s'obstineront à voir encore une tache lumineuse dans sa direction ! on leur fera entendre qu'ils sont victimes d'une illusion : procédé dont on n'oserait certes pas se servir à l'égard de l'astronome. Cependant qui est-ce qui a fourni les bases du raisonnement astronomique? Des expériences de physique sur la vitesse de la lumière, que seuls les sens ont pu guider et apprécier, et qui ne valent que par leur témoignage. Et c'est ainsi toujours. Bien qu'on affirme en principe le caractère illusoire des qualités sensibles, ou du moins des qualités secondaires, on ne les traite pas toutes de la même manière. Il y a des phénomènes favoris. Dans des catégories absolument semblables, les uns sont retenus et les autres négligés. Il y a les *bons* phénomènes et les *mauvais*, les élus et les réprouvés. On se sert d'une partie du donné pour démolir l'autre, on redresse le témoignage des sens par ce témoignage même. Pour établir qu'il n'est pas digne de foi, on fait appel à sa véracité. Toutes les objections scientistes sont de ce type : chacune d'elles enferme dans sa teneur même le *oui* et le *non*[1].

Il y a à ceci une raison. Les données privilégiées sont celles qui s'intègrent dans les théories préalablement admises. Elles bénéficient de leur harmonie avec certaines idées ou systèmes d'idées. Nous ne songeons pas à contester la légitimité de ces constructions intellectuelles. Nous nous étonnons seulement que

vitesse trop grande pour que le temps nécessaire à la sensation soit atteint. On ne se demande pas si, ayant passé, la lumière ne subsiste pas quelque temps dans les milieux. Cf. ci-dessous, p. 117.

1. Il y a longtemps que J.-A. Balfour a noté dans son livre, *Les Bases de la croyance*, le sentiment de malaise et l'impression d'incohérence que donne à l'esprit qui réfléchit un univers construit à la mode scientiste : « Un monde à demi pareil aux idées [disons : aux sensations] que nous en avons, et à demi différent... un monde hybride, un monde d'inconséquences et d'anomalies étranges. Un monde dont une moitié peut se recommander au philosophe empirique et l'autre moitié à l'homme ordinaire, mais qui dans sa totalité ne peut se recommander ni à l'un, ni à l'autre ». Traduction française, 1896, p. 92-93.

l'on tienne tant — et que l'on croie pouvoir arriver — à détruire les matériaux qui n'y entrent pas. Nous voudrions qu'en les laissant à l'état erratique, épars, on les respectât, puisque leur nature est rigoureusement identique à celle des matériaux employés. Il serait plus prudent, ce semble, de consentir à ignorer provisoirement les rapports qui les unissent aux autres, et de ne pas prendre la théorie scientifique, qui succède aujourd'hui à plusieurs également prônées en leur temps, pour une bâtisse éternelle. Ceci n'exige qu'un minimum de bon sens et de modestie [1].

La science de la nature matérielle repose tout entière sur le témoignage des sens. En le rejetant, elle démolirait sa propre base. Tout le fonds de réalité qu'elle possède lui vient des sens. Élaboré de mille façons, analysé avec la plus grande finesse, réparti en des compartiments divers, exprimé par des symboles variés, c'est lui qu'on retrouve partout. Si la sensation est illusoire, la science ne fera que multiplier et compliquer l'illusion. C'est ce qui n'échappe point au scepticisme vulgaire. La science, dit A. France, n'ajoute aux sens « que des bésicles... Que sont les lunettes, astrolabes, boussoles, sinon des moyens d'aider les sens dans leurs illusions et de multiplier l'ignorance fatale où nous sommes de la nature, en multipliant nos rapports avec elle? Les plus doctes d'entre nous diffèrent seulement des ignorants par la faculté qu'ils acquièrent de s'amuser à des erreurs multiples et compliquées. Ils voient l'univers dans une topaze taillée à facettes, au lieu de le voir... avec l'œil tout nu. Mais ils ne changent point d'œil en s'armant de lunettes; ils ne changent point de dimensions en usant d'appareils propres à mesurer l'espace; ils ne changent point de poids en employant des balances très sensibles. Ils découvrent des apparences nou-

1. Un illustre exemple de foi absolue en une théorie scientifique est rapporté par P. Duhem : *La Théorie physique*, 1re partie, ch. III, § I (*Revue de philosophie*, 1904, t. I, p. 619 sq.). C'est celui de Laplace qui, au moment où la théorie ondulatoire de la lumière allait triompher, prônait celle de l'émission comme la seule vraiment scientifique, seule capable d'expliquer adéquatement les phénomènes et permettant seule de les soumettre « à des calculs rigoureux ». Sur quoi Duhem fait cette réflexion : « les partisans de [la] théorie [ondulatoire] seraient maintenant en bonne posture pour retourner à Laplace la pitié méprisante qu'il témoignait à leur endroit; il devient malaisé de relire sans sourire [les] phrases que le grand mathématicien écrivait au moment même où l'Optique de Fresnel triomphait ».

velles et sont par là le jouet de nouvelles illusions... Toute connaissance humaine n'est qu'un progrès dans la fantasmagorie... »[1]

2° *L'objection des « erreurs des sens » n'est pas tirée de la science moderne.*

C'est d'ordinaire au nom de « la science moderne », que l'on déclare insoutenable la véracité des sens. La vieille thèse réaliste, dit-on, pouvait peut-être se défendre au temps où la physique et la biologie étaient encore dans l'enfance. Mais depuis lors ont eu lieu des découvertes, qui la condamnent sans appel.

Historiquement, ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. La tendance subjectiviste vient bien plus des systèmes philosophiques que de la science. Celle-ci n'a été appelée à l'aide que postérieurement, pour justifier des thèses conçues en dehors d'elle. Et elle n'apporte pas d'arguments vraiment inédits. En effet, les objections que l'on tire aujourd'hui des « erreurs des sens » ne sont pas d'un type jadis inconnu. Les découvertes modernes n'ont point mis au jour une *nouvelle espèce* de difficultés. Les faits qu'on leur emprunte sont semblables à ceux que l'on connaissait auparavant, que l'on a connu de tout temps, car pour être précisés, compliqués et amplifiés dans leur présentation scientifique, les phénomènes sensibles n'ont pas changé de nature, non plus que les sens de l'homme sous les instruments perfectionnés de la recherche. Les anciens faisaient entrer les « erreurs des sens » en ligne de compte, quand ils élaboraient leur critique de la connaissance sensible ; la théorie philosophique qu'ils ont proposée les enveloppe et s'efforce de les expliquer.

L'évidence de ceci éclate en maint endroit des ouvrages d'Aristote et de saint Thomas, surtout de ceux qu'on lit le moins de nos jours, précisément parce qu'une science périmée y tient plus de place.

Certains modernes attachent, par exemple, une grande importance à ce fait que le siège de la sensation n'est point, d'après

1. *Les Opinions de M. Jérôme Coignard*, p. 145-146.

la biologie actuelle, un appareil de surface, mais un organe intérieur, fort éloigné du lieu de l'impression première : le cerveau. Or Aristote, et après lui saint Thomas, ont enseigné explicitement une doctrine analogue, comme on peut le voir tout au long dans l'un des appendices de ce livre [1], et cela ne les a pas empêchés de croire que l'objet extérieur était directement appréhendé.

Ouvrons le commentaire des *Meteorologica* d'Aristote, au livre III, leçon 6 (qui répond au chapitre IV du texte), où il s'agit des couleurs de l'arc-en-ciel. Nous y entendrons saint Thomas parler comme un moderne du cône des rayons lumineux, dont la base est l'objet et la pointe aboutit à l'œil ; puis déduire de là que l'objet paraîtra d'autant plus petit qu'il sera plus éloigné [2]. De même, le commentateur d'Aristote admettra sans difficulté, sauf à l'expliquer à sa façon, que vues de loin, les choses perdent leur relief et apparaissent sur un même plan [3]. D'après lui encore, le sens estime inexactement la position des objets : les couleurs de l'arc-en-ciel ne sont pas là où il les place [4] ; leur taille : le soleil paraît avoir la dimension d'un pied alors qu'il est plus grand que la terre [5] ; leur nombre : l'œil comprimé fait voir double [6] ; leur mouvement : le sujet qui bouge croit voir bouger l'objet [7].

1, Appendice III.

2. « Visibile emittit radios ad visum, quasi pyramidaliter, et basis pyramidis est in ipso visibili ; conus autem, qui est ille angulus acutus pyramidis, terminatur ad visum. Quanto autem magis objectum distat a visu, tanto magis pyramis protrahitur et fit longior, et facit minorem angulum in oculo, et ex consequenti [res] videtur minor. » *Meteor.*, III, l. 6, p. 400. Cf. *de Anima* II, l. 15, p. 76.

3. « Quando enim aliquod corpus distans videtur per alterum vel juxta alterum, tunc apparet esse in eadem superficie cum ipso ; et propter eamdem causam, omnia a remotis visa videntur plana. » *Ibid. Digressio de coloribus variis iridis*, p. 303[a]. C'est pourtant d'une « erreur » de ce genre que le P. Jeannière tire un argument qui lui paraît sans réplique contre « le réalisme naïf ». *Criteriologia*, p. 399, note 1.

4. « Colores iridis sunt ibi (dans la rosée) sicut in subjecto et non sunt in ipsa nube nigra, licet appareant secundum sensum ibi esse ; quia visus, propter nimiam distantiam eorum ab oculo non percipit remotionem unius ab altero. » *Ibid.*

5. « Secundum sensum apparet quod sol non excedat quantitatem unius pedis : quod falsum est. Sed secundum veram opinionem creditur esse major... tota terra. » *De Anima*, III, l. 5 (Aristote, ch. III, n° 10).

6. « Sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. » *De Veritate*, q. 1, art. 11 argum. 2[m] *sed contra*. Dans le même ordre d'idées, l'expérience de la boule unique placée entre deux doigts croisés l'un sur l'autre et sentie comme deux boules, porte encore dans nos livres classiques le nom d'*expérience d'Aristote*. Et de fait, Aristote la décrit (*Des Songes*, ch. II fin).

7. « Nihil differt, quantum ad hoc quod aliquid videatur moveri, utrum moveatur

L'analyse d'une combinaison de couleurs et l'attribution de ses ingrédients à divers objets est sujette à des méprises analogues : un corps blanc sous un verre de couleur rouge ou verte apparaît rouge ou vert[1] ; le soleil, qui est d'une blancheur éclatante, devient pourpre sous les brumes[2]. Dans le lointain, les couleurs s'estompent : l'œil n'en reçoit plus qu'une impression de gris ou de noir[3]. Elles peuvent varier selon le biais dont on les regarde, et c'est ce qui se produit, non seulement pour les corps qui n'ont pas de couleur propre et déterminée, mais aussi parfois pour les autres[4].

Ces quelques exemples, auxquels on pourrait en ajouter plusieurs, suffisent, croyons-nous, pour faire voir que les objections récentes, qui s'appuient sur les « erreurs des sens », exploitent en réalité un thème fort ancien, et donc qu'elles ne procèdent pas spécifiquement des découvertes de la science moderne. Remarquons de plus que, dans le contexte plus ou moins proche des passages d'Aristote ou de saint Thomas que nous avons cités, se trouve toujours quelque affirmation explicite du réalisme et de la véracité infaillible du sens[5]. Ce point là est constamment présupposé, comme le principe qui porte tout, qui pénètre tout,

visus vel res quæ videtur : sicut patet de illis qui navigant circa littora, quod, quia ipsi sunt in motu, videtur eis quod montes et terræ moveantur. » *De Cælo*, III. l. 12 (Aristote, ch. viii, n° 6).

1. *De Verit. loc. cit.*, arg. 3^m^ : *de Sensu et Sensato*, l. 6 (Aristote, ch. iii).

2. « Sol secundum se videtur albus propter luminis claritatem, sed quando videtur a nobis mediante caligine sive fumo resoluto a corporibus, fit tunc puniceus, id est rubicundus. Et sic patet quod id quod secundum se est unius coloris, quando videtur per alium colorem, facit apparentiam tertii coloris. Fumus enim secundum se non est rubeus sed magis niger. » *De Sensu et Sensato*, l. 7, fin (Aristote, ch. iii). Ce fait précisément fournit au P. de Regnon, au P. Jeannière et au P. de Sinéty un argument pour distinguer le terme de la vision de la réalité objective (de Regnon : *Etudes sur la Sainte Trinité*, t. I, p. 3 sq. ; Jeannière : *Criteriologia*, p. 399, 412, note 1 ; de Sinéty : *La Perception du monde extérieur. Revue des Questions scientifiques* (Bruxelles, avril 1913, p. 559). Pour Saint Thomas, il n'était pas une objection.

3. « Omnia quæ videntur a longe apparent nigriora quam si viderentur de prope. » *Meteor. loc. cit.*, p. 400^a^.

4. « Quia enim horum [qui non habent colorem determinatum] color videtur secundum aliquam reverberationem, necesse est quod secundum variationem situs prospicientis varietur apparitio propter diversam reverberationis figuram ; sed in corporibus quæ habent determinatum colorem... non variatur secundum diversum situm aspicientium, nisi forte per accidens, puta cum corpus continens (le milieu interposé entre l'objet et tel spectateur) facit aliquam transmutationem apparitionis... vel etiam per aliquam reverberationem splendoris, sicut patet in collo columbæ. » (*De Sensu et Sensato*, l. 6).

5. Par exemple, *Meteor.*, III, l. 6, p. 403^a^.

et qui éclaire tout. On discute à sa lumière; on résout les difficultés en l'invoquant. A moins donc de supposer qu'Aristote et saint Thomas n'ont point aperçu une contradiction flagrante, il faut bien admettre que leur théorie peut s'accommoder de ce genre de faits. C'est ce que nous allons maintenant voir par le détail.

§ 3. — Examen de quelques objections.

Prenons nos exemples dans les derniers travaux publiés en France sur cette question par des philosophes spiritualistes, voire « scolastiques » ou même « thomistes » d'étiquette, mais hostiles au réalisme intégral de saint Thomas[1].

La grande masse de leurs objections procède, osons le dire, d'une incompréhension totale de la théorie qu'ils prétendent réfuter. Ils confondent perpétuellement les interprétations avec les intuitions, les objets définis par la physique avec les données élémentaires des sens[2]. Ils font, de ce qu'ils appellent arbitrairement « l'objet », un bloc indissociable, et supposent que, s'il n'est pas perçu d'emblée, lui et non un autre, lui tout entier et tel que des raisonnements parfois compliqués le font connaître[3], il n'y a *rien* de perçu objectivement, et que tout se borne à un jeu d'illusions subjectives, à de purs « faits de conscience ». Sur cette méprise initiale, leurs raisonnements se développent avec facilité et assurance. La doctrine objectiviste, disent-ils, nous obligerait à attribuer aux mêmes réalités, des prédicats contradictoires; elle nous conduirait à nier pratiquement le

1. Tels sont, par exemple, les trois articles de l'abbé Coste : *Subjectivité et Réalité* (*Annales de philosophie chrétienne*, janvier, février, mars 1909 ; tome XLV de la nouvelle série) ; — la *Criteriologia* (en latin) du P. Jeannière (Beauchesne 1912) ; — le *Perceptionisme*, article de M. P. Charles (*Revue de Philosophie*, 1er juin 1907) ; — les trois articles du P. de Sinéty, dans la *Revue des Questions scientifiques* (de Bruxelles) : *La Connaissance sensible des qualités secondaires* (avril 1911), *La Perception du monde extérieur* (avril et octobre 1913). — Plusieurs des objections contenues dans ces divers travaux sont examinées et réfutées dans un excellent article du P. Gény : *La nouvelle Critériologie* (*Études*, t. CXXVI, 1911, I, et dans le cours du même, imprimé *ad usum privatum auditorum Universitatis Gregorianæ*, sous ce titre : *Critica*, Rome, 1914.

2. Cf. ci-dessus, p. 95 F, 96.

3. Cf. *ibid.*

principe d'identité[1]. En effet, les dimensions, la forme, la couleur des objets varient avec la distance, les milieux interposés, la situation du spectateur. Or un même objet ne peut en même temps avoir des dimensions ou des formes diverses, ni être coloré de plusieurs façons. Donc, etc... C'est d'une simplicité enfantine. Malheureusement toute cette argumentation vacille, pour peu qu'on se rappelle la distinction élémentaire entre l'appréhension et l'interprétation, les caractères différents que présentent l'appréciation des sensibles propres, celle des sensibles communs et celle des sensibles par accident. L'objet extérieur que je prends pour une tour ronde, est, me dites-vous, une tour carrée[2]. Je le veux bien, mais mon œil ne sait pas ce que c'est qu'une tour; il ne perçoit qu'une masse grise diversement ombrée, les reliefs, *comme tels*, ne sont point directement de sa compétence; et si j'estime qu'il y a là de la rondeur, ce n'est qu'un jugement fondé sur le jeu des ombres et la différence des teintes. — Le même insecte, dites-vous encore, vu à l'œil nu et sous une loupe, change de dimensions[3]. Je réponds qu'il n'en change pas, mais que les rayons lumineux qu'il envoie à mon œil changent réellement de disposition, selon qu'ils traversent ou non une lentille; un changement positif a lieu dans le donné, par le moyen de la lentille; l'action que l'objet exerce sur mes sens est modifiée et amplifiée; enfin l'objet total qui agit sur moi n'est pas l'insecte seul, mais l'insecte *et* la lentille, laquelle n'est pas réductible, j'imagine, à un phénomène psychologique. — La grande majorité des objections dites « scientifiques » sont, je le répète, de ce genre un peu simpliste et contiennent toujours le même quiproquo.

Venons aux difficultés qui se tirent des dispositions variables du sujet. La même eau paraît chaude ou froide, selon la température de la main; la même boisson, qui est douce pour l'homme en bonne santé, sera trouvée amère par le malade[4]. — D'après une application facile des principes posés ci-dessus,

1. Jeannière, p. 398 et 399; Charles, p. 633.
2. Jeannière, *loc. cit.*
3. Jeannière, *ibid.*; Charles, *loc. cit.*
4. Jeannière, *ibid.*

plusieurs choses, ici encore, sont à distinguer. D'abord, les substances qui peuvent se trouver dans les organes et être senties comme des objets[1] : par exemple, quelque viscosité amère qui réellement enduirait la langue du malade. Ensuite, la capacité réceptive du sujet[2] : de l'action exercée sur lui par l'objet pour le disposer à sentir[3], il ne peut évidemment recevoir ce qu'il possède déjà. Voilà pourquoi une main portée à un certain degré de chaleur, sera incapable de se laisser de nouveau pénétrer par lui, elle restera réfractaire à son influence : ce qui ne sera pas le cas pour une main plus froide[4].

Dans le même ordre de faits, on signale encore ceux-ci. En dérangeant avec le doigt la position d'un des globes oculaires, on voit l'objet se dédoubler. Selon leur degré d'écartement, deux pointes de compas sont senties comme une seule ou comme deux[5]. — Ici, comme dans le premier groupe de difficultés examiné ci-dessus, il est encore question d'un sensible commun, le nombre, dont l'appréciation implique, nous l'avons vu, une analyse de la donnée sensible[6] et une synthèse des éléments distingués. Que ces opérations soient entravées ou faussées, l'appréciation risquera d'être inexacte. La réalité, avons-nous dit encore, est sentie conformément à l'action qu'elle exerce : avec deux récepteurs non coordonnés ou avec un double récepteur dont les impressions, habituellement convergentes et fondues, viennent à diverger, il y aura — objectivement — deux actions exercées et subies. Par rapport au sens, il y aura, physiquement et matériellement, deux objets. Au contraire, un récepteur insuffisant pour recevoir plusieurs impressions, n'en

1. Cf. ci-dessus p. 93 C.

2. Cf ci-dessus, p. 96, 97, et ch. I, p. 12 à 14.

3. Cf. ci-dessus, ch. II, C, p. 51 sq.

4. « Organum enim sensus patitur a sensibili, quia sentire est pati quoddam : unde sensibile quod est agens, facit ipsum esse tale in actu quale est sensibile. *cum sit in potentia ad hoc. Et propter hoc, organum tactus non sentit illam qualitatem secundum quam est in actu* » *De Anima*, III, l. 23. Aristote, ch. xi.

5. Cf. l'*expérience d'Aristote*, citée plus haut, p. 104, note 6.

6. La donnée sensible visuelle est toujours un continu, où il y a bien des différences de couleurs, mais aucune distinction *d'objet*. Dans les données tactiles, quelques points émergent d'un ensemble indistinct, mais ce n'est jamais l'appréhension pure qui discerne l'*individu comme tel*. Cf. ch. II, p. 68, 69.

recevra jamais qu'une : les influences multiples fusionneront en lui. Dans ce cas, par rapport au sens et en tant qu'il agit sur le sens, l'objet sera réellement unique : sa pluralité, si j'ose dire, n'atteindra pas le sens. Pour expliquer ces faits, il n'y a pas plus lieu de recourir à des « créations » de la conscience, à des simplifications ou à des divisions « psychiques », que pour expliquer comment une balance, selon son degré de précision, distingue ou non telle addition, telle soustraction de poids. Enfin, les impressions subies étant telles, l'appréciation s'y conforme naturellement.

Les expériences sur la composition des couleurs ne fondent pas une difficulté d'un autre genre. Le disque de Newton, qui porte les diverses nuances du spectre et dont le mouvement rapide les fait agir ensemble sur l'œil, donne une impression de blanc. Il en est de même d'une double image, colorée de couleurs complémentaires, et regardée au stéréoscope. Faut-il conclure de ces faits que le blanc soit de fabrication subjective[1]? — En aucune façon, car nous avons affaire, ici comme dans quelques-uns des faits allégués plus haut, à des influences objectives qui fusionnent à leur point d'arrivée. Tous les éléments du blanc sont donnés à l'extérieur, et par hypothèse, l'organe les reçoit simultanément. Quel peut être le résultat, sinon la production du blanc? Il est vraiment étrange qu'on éprouve ici le besoin de recourir à une combinaison *psychologique!* L'addition s'accomplit dans l'ordre *physique*, et la perception ne fait que l'enregistrer. Des combinaisons tout à fait analogues peuvent s'accomplir hors des organes sensoriels et sans aucune intervention de leur activité propre : par exemple, sur une palette, grâce à l'action des doigts et du pinceau. Que l'on choisisse les éléments d'une couleur composée[2]; qu'on les mélange, si l'on veut, dans l'obscurité : le résultat sera semblable à ceux que l'on attribue aux énergies subjectives. Encore une fois, il est compréhensible que sous l'action combinée de plusieurs agents physiques, le sens réagisse par une perception

1. Coste, 1er article, p. 430 ; Sinéty, 1er article, p. 534. Cf. ci-dessus, p. 100.
2. J'entends une couleur de peinture et non une couleur du spectre.

qui embrasse leur ensemble. C'est plutôt en les isolant, en défaisant le faisceau formé par eux, qu'il manifesterait ici une activité transformatrice.

Mais n'y a-t-il pas des cas où le sujet perçoive *autre chose* que ce qui lui est présenté? Dans certaines maladies de la vision, on se trompe sur les couleurs : on voit noir ou vert ce qui est rouge (achromatopsie partielle, ou dyschromatopsie). D'autres malades ne distinguent aucune couleur, mais seulement les divers degrés du clair et de l'obscur : ils voient le monde comme une photographie[1] (achromatopsie simple ou totale)[2]. — Pour juger du premier cas, je ne puis mieux faire que d'emprunter quelques lignes à l'un des adversaires les plus décidés de l'objectivisme intégral. « Le daltonisme ordinaire, écrit le P. de Sinéty[3], ne fait pas grande difficulté aux perceptionnistes. Si le malade juge à tort que l'objet ne lui envoie que les radiations qu'il perçoit, il se trompe ; mais dans ce cas, il dépasse ce que lui permet d'affirmer sa sensation. Il devrait se contenter d'affirmer qu'il perçoit telle teinte, ce qui est vrai, car il est aveugle pour certaines radiations. » En d'autres termes, si les diverses nuances du spectre résultent du mélange des couleurs fondamentales, il n'est pas étonnant que la cécité à l'égard de l'une de celles-ci, altère la perception de tous les ensembles qu'elles composent, et par suite, amène des confusions entre les diverses couleurs. Mais ce n'est pas là un changement *positif*, dû à la création, par le sens, d'une couleur nouvelle ; c'est un changement *négatif*, résultant au contraire d'un déficit de la perception : le sens malade, ne saisit pas *tout* ce qui lui est offert, tout ce qu'il pourrait saisir à l'état sain. — Le second cas (achromatopsie totale) s'explique de la même façon. Les données visuelles possèdent deux propriétés distinctes : d'abord cette propriété commune à toutes, d'avoir un certain éclat, un certain degré d'intensité lumineuse ; ensuite la nuance spéciale qui caractérise chaque couleur et la distingue des autres : propriété

1. Non pas précisément blanc ou gris, mais « plutôt incolore », avec des parties plus ou moins lumineuses. Cf. Gley, *Physiologie*, t. II, p. 921.

2. Jeannière, *loc. cit.* ; Sinéty, 1er art., p. 541-542.

3. *Loc. cit.*

qualitative et non plus *intensive*. Ces propriétés peuvent être perçues séparément, les physiologistes leur assignent même des organes distincts (cônes ou bâtonnets de la rétine). Dans la nuit et dans certaines circonstances, que l'on peut provoquer artificiellement[1], on discerne les différences de clarté, mais non les couleurs. Physiquement ces propriétés sont distinctes, car elles agissent indépendamment l'une de l'autre, et des récepteurs inanimés, dépourvus de toute faculté de « création psychologique », enregistrent l'une à l'exclusion de l'autre : une plaque photographique, par exemple, accuse uniquement les différences de luminosité. Le malade atteint d'achromatopsie fait de même, et ce qui se passe en lui n'est encore qu'un déficit de la perception.

En suivant la gradation des difficultés, nous en trouvons maintenant une qui, voisine de la précédente, se manifeste pourtant comme beaucoup plus spécieuse. Car il s'agirait d'une fabrication accomplie de toutes pièces par le sujet, et non plus seulement en des cas morbides et exceptionnels, mais à l'état normal. En effet, quelle que soit la nature de l'excitation objective qu'ils subissent, les organes sensoriels réagissent toujours de la même manière. Piquée, comprimée, électrisée, la rétine éprouve une impression lumineuse, tout comme en présence de la lumière. De même pour le tact. « Une légère pression exercée sur la peau avec une pointe en un *point de chaud*[2] détermine une sensation de chaleur (même si la pointe est à la température du corps), et une sensation de froid si elle porte sur un *point de froid;* en un *point de pression* elle détermine la sensation caractéristique de pression[3]. » C'est ce que l'on appelle la *réaction spécifique* de l'organe : la spécificité de la sensation semble en effet déterminée par lui, la nature de l'excitant pouvant au contraire n'avoir aucun rapport avec la qualité perçue. Que faut-il penser de ces faits? — Les partisans de la subjecti-

1. Expériences de Charpentier et de Parinaud.

2. On sait que les diverses sensations de chaud, de froid, de contact ou pression, et la douleur ne se produisent pas indifféremment sur toute la surface de la peau. Elles naissent en des points spéciaux appelés *points de chaud, points de froid*, etc.

3. Siméty, 2e article, p. 555.

vité ne se demandent point si quelque phénomène, lumineux dans l'œil, thermique dans la peau, ne serait pas réellement intervenu sous l'influence de l'excitation inadéquate. Du moment que celle-ci, vue en gros et de l'extérieur, comporte uniformément une pression, on en conclut tout de suite qu'il n'y a rien de plus[1]. C'est un peu sommaire. Un témoignage négatif n'a jamais prouvé l'inexistence du fait attesté par un témoignage positif. De ce que la science n'ait pas pu vérifier le témoignage des sens, il ne s'ensuit pas que ce dernier soit faux. Ce n'est pas ici une question de physiologie, où les spécialistes seuls soient compétents, mais une question de logique élémentaire et de correction dans le raisonnement. Sans nous immiscer dans des questions techniques, étrangères à notre objet présent, nous avons le droit d'exiger que les conclusions qu'on nous présente comme « scientifiques » soient établies avec rigueur. Or, dans l'espèce, tout le monde voit bien qu'il n'en va pas ainsi. « Si quelqu'un, dit le P. de Sinéty, soutenait qu'il se produit dans les centres nerveux des phénomènes de luminosité comparables à de la phosphorescence, il pourrait mettre ses adversaires au défi de lui prouver expérimentalement le contraire[2]. » L'expérience scientifique ne fournit donc ici aucun argument contre le témoignage des sens. C'est déjà beaucoup.

Mais il y a plus. Certains faits scientifiques positifs viennent appuyer ce témoignage. Pour que la sensation lumineuse se produise à la pression, il faut que l'œil ait précédemment perçu la lumière. Celui de l'aveugle-né ne réagit pas de la sorte. N'est-ce pas un indice que la lumière réelle est pour quelque chose dans le phénomène? qu'elle a dû imprégner l'organe et y laisser des traces d'elle-même, qui en certaines circonstances pourront la ressusciter? Ce concept de qualités latentes, existant dans les corps à l'état virtuel, potentiel, et s'actualisant sous certaines influences, n'est pas étranger à la physique moderne, et la philosophie de saint Thomas n'a rien à y objecter[3]. Voici un autre fait. J'ouvre un traité de physiologie, au

1. Cf. ci-dessus, p. 100.

2. 1er article, p. 541. Cf. 2e article, p. 554 sq.

3. Cf. J. de la Vaissière, *Éléments de psychologie expérimentale*, p. 82-83.

chapitre qui a précisément pour objet la spécificité de la réaction dans les cellules vivantes. Et après la description des mouvements déterminés en elles par les chocs, pressions, etc., je lis ceci : « Les excitants mécaniques peuvent donner lieu à d'autres réactions cellulaires, telles que sécrétions, *production de lumière*, etc. Il suffit d'agiter avec une baguette l'eau de mer d'un bocal où il y a des *Noctiluques* (petits infusoires flagellés) pour provoquer la phosphorescence de ces organismes. » Puis, à propos des excitants chimiques, j'apprends qu'ils peuvent provoquer aussi des mouvements « ou amener d'autres réactions, comme la phosphorescence des *Noctiluques*, par exemple. Si l'on verse doucement une goutte d'une solution concentrée de sel marin ou de sucre dans un vase rempli d'eau de mer et à la surface duquel il y a des Noctiluques, ceux-ci se mettent à briller dans tout le cercle de diffusion de la substance »[1]. Voilà donc une réaction spécifique, produite par les mêmes excitants inadéquats qui donnent à notre œil la sensation de lumière, et qui consiste bel et bien dans la production d'une lumière physique. Cette analogie n'est-elle pas suggestive[2] ?

L'inspection que nous faisons de l'arsenal scientiste, nous amène enfin devant un argument considéré comme décisif et défiant toute réplique. On prétend prouver apodictiquement que, telle sensation venant à se produire, il n'y a *rien* qui puisse la justifier et que son soi-disant objet est *un néant*. En effet, la lumière met un certain temps à se propager dans l'espace. Par conséquent, un objet lumineux placé à une grande distance de l'œil, une étoile par exemple, peut avoir cessé d'exister lorsque les rayons qu'il a émis parviennent à l'organe. Dans ce cas, conclut-on, la perception est évidemment illusoire. Comment le sens percevrait-il un objet qui n'existe plus[3] ? — Nous retrouvons ici la confusion déjà signalée entre la donnée sensible appréhendée par le sens, et un certain objet matériel

1. *Physiologie*, par E. Gley, professeur au Collège de France, 5e édition. T. I, p. 106 et 107.

2. Peut-être les réactions par sécrétion, mentionnées au même endroit, pourraient-elles être de même rapprochées des sensations gustatives produites en nous par certains excitants inadéquats.

3. Jeannière, *loc. cit.*

défini par les sciences de la nature[1]. Le sens ne connaît pas « l'étoile », qui est une construction scientifique ou métaphysique, œuvre du calcul ou du raisonnement ; il ne connaît que ce quelque chose d'innommé qui agit sur lui — étoile ou n'importe quoi, lumière quelconque placée quelque part — dont l'intelligence se servira ensuite pour former le concept de l'étoile. Toute la question est de savoir si « ce quelque chose » existe certainement. Répondra-t-on par la négative ? la nature physique qui agit actuellement sur mon œil, n'enferme *rien* de proprement *lumineux*, qui soit capable de produire en lui une impression du même genre, et d'être perçu par lui à ce titre ? Il ne se passe qu'un fait psychologique ? il ne se produit rien qu'une image mentale ?... Cependant cette prétendue image mentale se réfléchit dans les miroirs, elle impressionne la plaque photographique, comme n'importe quel corps lumineux ou éclairé. Ce « néant » attaque le bromure d'argent et le décompose ; on peut faire l'analyse spectrale de ce « néant », il donne au spectroscope les raies caractéristiques de certains métaux, etc. Qu'il coïncide ou non avec ce que l'on nomme « l'étoile », peu importe : c'est un objet matériel, en tout semblable aux autres ; il n'y a pas plus de raison de le considérer comme une illusion que l'un quelconque d'entre eux. L'œil ne crée ici rien de plus qu'ailleurs ; il ne fait pas autre chose que percevoir des influences objectives qui lui parviennent comme aux autres récepteurs physiques. Que là-bas, à des milliers de lieues, certains phénomènes ne se produisent plus, qu'il soit vrai que, si j'étais là, je ne verrais plus ce que je vois ici et ne pourrais peut-être rien voir ni rien toucher de « l'étoile », mes sens ne sont pas compétents pour en décider. Mais dans le plan qu'ils atteignent, quelque chose et quelque chose de physique se passe : il y a une certaine lumière, certaines couleurs, une tache qui affecte une certaine forme, etc. La réalité, dite « étoile », n'est pas éteinte tout entière ; il en reste au moins ce que je perçois.

On a tenté cependant d'aller plus loin dans la même voie et d'aboutir ainsi à cette conclusion absolue et universelle que

1. Ci-dessus, p. 95 F, et suivantes, puis 106 et 107.

l'objet peut toujours avoir disparu lorsque la sensation a lieu[1]. Pour cela, on s'est fondé sur le fait que les conditions matérielles de cet acte demandent du temps. La conscience nous présente la sensation comme un phénomène indivisible, qui requiert simultanément la présence de l'objet et l'excitation de l'organe terminal : à quoi une démonstration scientifique certaine nous permet d'ajouter la transmission de l'impression, par les nerfs, au cerveau, et la réaction de cet organe. Tout cet ensemble complexe d'événements apparaît recouvert par la durée continue et indivise de l'acte psychologique. Mais, prétend-on, ce n'est là qu'une illusion. Cet ensemble peut être dissocié. En effet, l'objet met un certain temps t à impressionner l'organe terminal ; pour que l'impression soit transmise au cerveau, il faut encore que s'écoule un temps t', auquel, pour que le cerveau réagisse, il faudra ajouter enfin un temps t''. Toutes ces durées sont, à la vérité, infinitésimales : des millièmes de seconde[2] ; mais elles ne se confondent pas, elles se font suite, ainsi que les événements qui les remplissent. Une fois écoulé le temps t, et l'excitation produite, l'objet extérieur a rempli son office, il ne sert plus à rien, il peut disparaître ; de leur côté, les appareils périphériques, ayant enregistré l'impression, retombent au repos, et ainsi s'achève et se clôt cette première période de la durée : t. Ensuite, les nerfs, ayant transmis l'impression au cerveau, redeviennent pareillement inactifs au bout du temps t'. Donc, quand viendra le moment t'', quand le cerveau réagira, et que la sensation aura lieu enfin, il ne se passera plus rien qu'un phénomène interne. Il est vrai qu'après cette première série d'événements, peut s'en ouvrir une autre, semblable, mais distincte. Il y faudra « une nouvelle excitation »[3] externe. De sorte que chaque parcelle de sensation retardera toujours sur l'action de l'objet et sur les réactions organiques qui l'auront déterminée.

Évidemment : si les choses se passent ainsi, si le phénomène

1. Sinéty, articles cités, avril 1911, p. 544, octobre 1913, p. 503, 511, etc.
2. Cf. Gley, *Physiologie*, t. II, p. 969 sq.
3. Sinéty, *loc. cit.*, 1911.

psychologique appelé *sensation* ne peut exister que solitaire, solé de la présence de l'objet et de son influence actuelle, il ine faut plus parler, à son sujet, d'une appréhension quelconque de la réalité : pas même de celle des qualités « primaires », comme l'étendue, que pourtant certains partisans de cette opinion voudraient bien sauvegarder. Ce qui a disparu, ce qui a cessé d'agir ne peut plus être saisi; des organes retombés au repos n'enregistrent plus rien ; si la chaîne des impressions propagées le long des nerfs est brisée, rien n'arrive plus au cerveau. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'un phénomène psychologique se produit pour lui-même dans les profondeurs de l'organisme sans aucune dépendance *d'ordre cognitionnel* à l'égard de la réalité extérieure... s'il y en a une. Qu'on donne à ce phénomène le nom de « sensation » ou tout autre, peu importe, cela ne change rien à ce qu'il est : il demeure, dans tous les cas, étroitement muré en lui-même, « sans portes ni fenêtres », comme le disait Leibniz de ses monades. Par cette voie donc nous nous acheminons au subjectivisme le plus complètement agnostique. La plupart des savants ne s'en inquiètent guère et l'avouent volontiers; d'autres qui, pour ne pas aboutir à ce terme fatal, se jettent dans une métaphysique aventureuse, où figure même le recours à la « véracité divine »[1], font implicitement le même aveu.

Mais est-il vrai que, dans la réalité, les choses se passent comme il vient d'être dit? N'avons-nous affaire qu'à des atomes discontinus de sensation, à des éclairs successifs d'excitation? La durée réelle se compose-t-elle d'événements disjoints, dont chacun meurt tout entier lorsque le suivant commence? Non. Ce schématisme, cette conception atomistique des choses est une *théorie*, non une donnée d'expérience. Dans la réalité, les événements ne se réduisent pas à des points mathématiques : *ils durent ;* chacun n'est point parqué dans un casier distinct, entouré de cloisons étanches : ils s'emmêlent, courent les uns sous les autres, se superposent, se traversent, se débordent de-ci et de-là. Voilà ce qu'une expérience large et constante nous

1. Sinéty, *loc. cit.*, octobre 1913, p. 518.

impose irrésistiblement[1]. Or, le témoignage de la conscience est en harmonie avec elle, car pour lui, la présence de l'objet et son action sur le sens ont une continuité appréciable, qui coïncide avec la durée de la sensation.

Cependant on prétend donner un démenti à cette expérience au nom d'une expérience plus raffinée et disposée artificiellement. On réduit l'excitation externe à un temps plus petit que le temps nécessaire à la transmission au cerveau. Par exemple, on a recours à « une étincelle électrique donnant un éclat d'un millionième de seconde environ »[2] ; la sensation lumineuse qui se produit après ce temps révolu, est donc nécessairement postérieure à la présence de l'objet.

Ce raisonnement, qui semble d'une simplicité élémentaire, est au contraire chargé de postulats et d'hypothèses. En effet, en le faisant, *on suppose* que le phénomène extérieur est rigoureusement égal à la fraction de temps calculée, et qu'à la limite précise où elle s'achève, il disparaît instantanément tout entier. *On suppose* que le dispositif matériel est capable de diviser la réalité physique en des parties aussi petites que l'on voudra, et qu'aux divisions mathématiques — qui peuvent toujours être poussées plus loin — correspondent nécessairement des divisions physiques équivalentes. On ne se demande pas si les phénomènes naturels n'exigeraient pas, pour exister, un espace de temps irréductible ; ni si le phénomène, une fois déclanché, ne serait pas susceptible de durer, en vertu des éléments intrinsèques qu'il implique[3]. On a foi dans les sens lorsqu'ils cer-

1. Cf. Boutroux : *De la Contingence des lois de la nature*, p. 24. On trouvera là, à côté de vues contestables, quelques bonnes réflexions sur le caractère artificiel des mesures scientifiques, sur les « contenants » des choses substitués aux choses mêmes : contenants qui n'épousent pas les contours des réalités concrètes. « Jamais on n'atteint le point où le phénomène commence et finit réellement. » Comparer aussi ce que dit H. Bergson sur la différence entre le temps réel et le temps mathématique. (*Evolution Créatrice*, p. 9 et 10.) Les auteurs d'une *Technique de psychologie expérimentale* font cette sage remarque : « Une des grosses difficultés de la psychologie expérimentale, c'est de mesurer exactement ce que l'on désire, et de ne pas mesurer un complexus où le facteur visé est masqué par un grand nombre d'autres. Il faut isoler les phénomènes à étudier, non pas en les séparant des autres, comme on peut étudier un cœur de grenouille isolé, après l'avoir excisé, — car cette méthode n'est guère possible en psychologie ni même en général en supprimant les autres, etc. » Toulouse et Piéron, *Technique de psychologie expérimentale*, 2e édition, T. I, p. 23 et 24.

2. Toulouse et Piéron, *op. cit.*, t. I, p. 156.

3. Cf. ci-dessus, p. 100.

tifient le fonctionnement de l'appareil, fournissant ainsi une base indispensable aux raisonnements et aux calculs de l'objection; on ne les croit plus lorsqu'ils attestent la présence persistante des effets de cet appareil; contre leur témoignage prévaut une confiance absolue dans l'efficacité et la précision d'un mécanisme qu'ils sont pourtant seuls à pouvoir contrôler[1].

Mais, le plus important n'est pas encore cela. Par la plus étrange distraction, alors qu'il s'agit des présupposés d'une *connaissance*, on ne parle que de l'état physique des organes. On confond — et la confusion est grossière — les modifications d'ordre purement matériel (chimique, électrique, morphologique, etc.), avec la modification *d'ordre cognitionnel*, que saint Thomas appelle l'espèce[2]. Si l'on pense que la notion de l'espèce répugne, qu'on l'attaque et qu'on la dissolve, si on le peut. Mais il n'est pas permis de lui en substituer une autre pour les commodités de la réfutation. Les modifications matérielles que décrivent les sciences de la nature sont simplement les concomitants ou les antécédents de la détermination cognitionnelle; celle-ci a une existence distincte de la leur, et qui peut se prolonger après elle. Cette condition directe et essentielle de la connaissance peut donc durer jusqu'au moment de la réaction cérébrale. Rien ne prouve même qu'elle ne commence pas précisément alors, après l'ébranlement général de tous les éléments nerveux. En tous cas, il est certain que, derrière la chaîne des phénomènes physiologiques, se déroule celle des conditions *propres* de la connaissance sensible, l' « *ordre intentionnel* », comme dit saint Thomas, et que ces conditions, — aussi bien que la présence de l'objet, — subsistent jusqu'au moment où la connaissance se produit. — De quel droit affirmons-nous cela? Du droit, ou plutôt par le devoir qu'a la critique de la connaisance de tenir compte du témoignage de la conscience, d'en rendre raison, et d'en chercher les fonde-

1. Ci-dessus, p. 100 sq. Bien entendu, ici comme partout, il faut instituer une critique du témoignage des sens (cf. ci-dessus, ch. II, p. 79), pour voir précisément ce qu'il atteste, et distinguer, par exemple, ce qui peut appartenir à des sensations consécutives de ce qui est appréhension actuelle de tel objet extérieur. C'est uniquement sur ce dernier élément que porte l'objection : c'est lui qui est déclaré inexistant.

2. Cf. Ch. II, p. 51, sq.

ments indispensables. Il y a, dans cette question, deux domaines distincts : celui des sciences naturelles, tout attachées à recueillir des faits d'ordre physiologique, complètement étrangers à l'ordre cognitionnel, et celui de la philosophie qui se tient exclusivement dans ce second ordre, et qui cherche uniquement à déterminer les conditions nécessaires pour expliquer ce qui s'y passe. Or, quand on aurait décrit toutes les modifications matérielles des organes, on n'aurait même pas abordé *l'explication philosophique de la sensation*. C'est ne rien dire que de montrer celle-ci précédée ou entourée de phénomènes physiologiques. Elle n'en dérive pas, ils ne la contiennent ni ne l'expliquent ; entre eux et elle on ne peut découvrir qu'un lien de fait, une consécution ou une simultanéité matérielle, dont rien, tant que l'on se borne à ce point de vue, ne rend raison. Pour expliquer le fait de connaissance, il faut chercher des conditions qui lui soient proportionnées. Il faut admettre, d'une façon ou d'une autre, que l'objet à connaître, *comme tel*, et nullement comme agent physique, détermine la connaissance, et que celle-ci s'applique à lui : c'est-à-dire qu'il faut revenir, somme toute et avec d'autres expressions peut-être, aux idées de l'espèce impresse et de la connaissance preneuse de réalité : lesquelles supposent la présence et l'influence actuelle de l'objet.

Ce n'est même pas assez de prouver par des raisonnements — supposons-les valables pour le moment — l'existence d'un monde matériel semblable par quelque endroit aux sensations. Arrivés là, nous n'avons encore devant nous qu'une correspondance de fait, qui demeure inexpliquée, une harmonie établie, sinon « préétablie », garantie au besoin par « la sagesse et la véracité divines ». Mais il reste à dire par où les deux termes correspondent, comment et pourquoi la sensation se produit. Tombe-t-elle du ciel ? Par quel miracle répond-elle, ne fût-ce qu'inadéquatement, à ce qui existe en dehors d'elle ? Aristote et saint Thomas se sont efforcés de répondre à ces questions ; et l'on ne voit pas qu'un réalisme quelconque puisse s'établir, sans répéter plus ou moins ce qu'ils ont dit : car si une influence, une action réelle des choses sur le sujet sentant est admise,

je défie qu'on la définisse sans reprendre, consciemment ou non, les errements thomistes.

*
* *

Dans tous les cas d' « erreur des sens » exploités par les objections précédentes, il y avait toujours, pour appuyer une perception suspecte, quelques phénomènes purement physiques et le consentement des divers observateurs. Dans l'hallucination, ces garanties extérieures disparaissent. Le sujet affecté est seul à l'être : ni les éléments matériels, ni les autres personnes ne confirment son impression. Ne voilà-t-il pas, pour le coup, une « sensation sans objet »? C'est en effet, la définition courante du phénomène ; dans les milieux médicaux, en particulier, elle est devenue classique.

C'est pourtant une définition bien mal faite. Car la sensation est prise ici pour un genre, dont l'hallucination serait une espèce. De sorte qu'il y aurait deux sortes de sensations : la vraie, qui a un objet, et la fausse qui n'en a pas. Ce qui revient à dire que l'hallucination est une sensation sans en être une. Le fond de cette définition, les idées qu'elle implique et qu'elle prend abusivement pour accordées, ne valent pas mieux que sa formule. Il est évident que, si la sensation se termine à un objet, — de quelque façon qu'on l'entende, — tandis que l'hallucination a son terme en elle-même, ce sont là deux phénomènes intrinsèquement différents, absolument hétérogènes, et même opposés. Comment veut-on que la présence ou l'absence de l'objet, ces conditions contradictoires entre elles, laissent l'acte identique? Comment cet acte pourrait-il demeurer le même, bien que son terme varie du positif au négatif, et que le processus qui le déclanche s'invertisse, allant d'abord du dehors au dedans, de la périphérie au centre, puis du dedans au dehors, du centre à la périphérie? La remarque ne vaut pas seulement pour ceux qui, comme nous, admettent que la sensation est la perception d'un objet réel, mais aussi pour les partisans du système de l'inférence, — puisque, d'après eux, la sensation est encore suscitée par une action objective ; — et même enfin, pour les

subjectivistes intégraux qui, transposant toutes choses sur le plan du phénomène, doivent y retrouver intacts les distinctions et les rapports des faits. De quelque façon qu'on s'y prenne, de quelque atmosphère métaphysique que l'on enveloppe la difficulté, elle ne varie pas : du moment que l'on distingue deux actes, dont l'un comporte un objet, et l'autre non, il devient impossible de leur attribuer une structure interne identique.

Aussi saint Thomas, à la suite d'Aristote, refuse expressément de prendre l'hallucination pour une simple variété de la sensation. « Si l'organe du sens, écrit-il, n'est pas mû par les choses extérieures, mais par l'imagination ou les autres facultés supérieures, il n'y aura pas de sensation véritable. C'est pourquoi, nous ne disons pas que les frénétiques et les autres dont l'esprit est dérangé... sentent véritablement, mais qu'ils croient sentir[1]. » D'après la doctrine thomiste, l'hallucination consiste donc, principalement et centralement, en un phénomène imaginatif, en « une victoire de l'imagination, *victoriam imaginativæ virtutis*[2] ». Dans le cas de sensation, une réalité physique, agissant sur le sujet, détermine chez lui une réaction psychique sensorielle, laquelle, à son tour, éveille un écho plus profond, plus intérieur, plus indépendant de l'objet : l'image, *motus factus a sensu secundum actum*. Le mouvement ici est centripète. Dans le cas d'hallucination au contraire, ce que l'on trouve à l'origine des phénomènes, selon l'ordre, non pas occasionnel et apparent, mais réel et causal, c'est la puissance, la force d'une image qui arrive à suppléer l'objet, à produire des effets analogues à ceux qu'il produirait s'il était là. Le mouvement ici est centrifuge.

Il y a des hallucinations portant sur l'intérieur, comme il y a des sensations intérieures[3]. Mais la même différence subsiste toujours entre les deux espèces d'actes : s'ils sont intérieurs, on trouve d'un côté un certain état physique, réalisé dans le corps par ses causes propres, et que l'acte sensitif se borne à enregis-

1. IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1, sol. 3.

2. *Ibid.*

3. Les unes et les autres sont appelées par les modernes *cénesthésiques*.

trer ; tandis que, de l'autre côté, c'est l'acte subjectif lui-même qui produit l'apparence de cet état.

Quelles sont les causes qui amènent ce renforcement, ce grossissement de l'image, qui lui donnent ce caractère envahissant et accapareur? Ce sont, d'après Aristote et saint Thomas, des causes d'ordre sensitif, comme les phénomènes qu'elles sont destinées à susciter : les passions au paroxysme, les fièvres et les autres maladies qui révolutionnent certaines parties ou fonctions du corps en rapport avec l'organe de l'imagination[1].

Mais ici une difficulté, classique en la matière, se présente : si la sensation et l'image diffèrent à ce point, comment la seconde arrive-t-elle à remplacer la première, à insérer une fiction au milieu des réalités solides perçues par les sens? La réponse à cette question nous sera fournie par le caractère même et la direction du mouvement imaginatif. Il est, avons-nous dit, centrifuge. De la faculté et de l'organe de l'imagination, il revient vers ceux du sens. Il tend à les envahir, à les mettre en branle, donc à reproduire la sensation, à créer un objet. C'est bien là ce qu'il fait, d'après Aristote et saint Thomas. La vague hallucinatoire déferle, nous disent-ils, dans les sens particuliers, où elle fait naître une image réelle, analogue aux images consécutives qu'engendre la fixation prolongée d'un objet lumineux [2]. Ainsi le phénomène est constitué dans son entier. Par son achèvement, par son extrême pointe, il pénètre, il s'installe dans la réalité ; tout ce qu'il est par ailleurs trouve là un appui, un élément de consistance. Mais c'est lui-même qui fabrique cet appui : comme l'intelligence construit son verbe et l'imagination son *idole* en l'absence de la réalité, le sens excité du dedans produit, dans les mêmes circonstances, en utilisant les vestiges des sensations anciennes, *un objet débile et fantomatique* qui tient la place de l'objet extérieur. Il y a donc toujours dans l'hallucination, d'après Aristote et saint Thomas, quelque pièce de sensation réelle [3]. Et par exemple, dans l'hallucination extérieure,

1. Cf. Appendice V, 1, C. ; II, B et C.

2. Aristote, *des Songes*, II; Saint Thomas, I^a^. q. III, a. 3 ; *de Malo*, q 16, a. 11.

3. *Ibid.*

l'erreur ne consiste que dans la localisation vicieuse, au dehors, d'un phénomène réel, né à l'intérieur des organes.

De plus, pour Aristote tout au moins (mais nous avons vu que saint Thomas se réfère à lui dans l'ensemble de sa doctrine), l'hallucination ne semble pas se distinguer très nettement de l'illusion. On sait que celle-ci consiste dans la transformation imaginative d'un objet réellement perçu : par exemple, un buisson dans les ténèbres, prendra, pour une imagination affolée, l'aspect d'un brigand posté sur le bord du chemin. C'est à de tels exemples que le Stagirite recourt pour nous dépeindre l'hallucination. Le sujet, dit-il, est abusé par « quelque légère ressemblance » d'un objet réel avec l'image qu'il porte en lui : dans la folie amoureuse, il voit partout la personne aimée; dans celle de la peur, partout des ennemis; dans les hallucinations de la fièvre, le malade compose des figures d'animaux avec quelques traits qu'il aperçoit sur la muraille[1]. — Tel est le mécanisme de l'objectivation hallucinatoire, d'après Aristote et saint Thomas[2].

Dans l'état actuel de la psychologie expérimentale, que peut-on penser de cette théorie? Quant au premier point, au rôle prépondérant de l'image, je ne crois pas qu'il y ait grande différence entre la théorie aristotélicienne ou thomiste et les théories modernes. Celles-ci admettent toutes, si je ne me trompe, dans les phénomènes hallucinatoires, une hypertrophie de l'image, une action impérieuse et dominatrice de sa part.

Sur le second point, sur la présence constante, parmi les images hallucinatoires, d'éléments de sensation réelle, le dissentiment ne semble pas non plus irréductible. Sans vouloir homologuer d'un seul coup tous les détails de l'explication ancienne, disons tout de suite que la solution du difficile[3] problème de l'objectivation hallucinatoire des images nous semble devoir

1. *Des Songes*, II, fin. Cf. Appendice V.

2. Dans le rêve, il y a aussi formation de faibles images dans les organes des sens : ce qui leur permet de passer pour des objets, c'est l'absence des fortes sensations de la veille, et du contrôle de la raison Cf. Appendice V.

3. De cette difficulté, commune à tous les systèmes, la variété des explications proposées de nos jours rend suffisamment témoignage.

être cherchée dans la voie qu'elle indique. L'objection scientiste qui nous a amenés à ces développements, peut-être excessifs, plaçait d'un côté l'image pure, réduite à ses qualités propres et essentielles d'image, de l'autre la sensation brute dégagée de tous ses entours. Cette opposition crue est artificielle. Ce n'est pas ainsi que les choses se présentent en fait. Pratiquement, il n'y a jamais d'image pure, ni de sensation pure. Sans doute, en soi, les deux phénomènes sont irréductibles, spécifiquement divers ; nous l'avons assez répété, et nous n'avons rien à rétracter de ce que nous venons encore d'écrire là-dessus. Mais dans la vie psychologique concrète, les éléments que l'analyse critique discerne — et doit discerner — n'existent pas isolés, à l'état schématique. Le courant des images rencontre perpétuellement celui des sensations : il se fait entre eux des échanges, des mélanges, selon des dosages infiniment variés. En règle générale, la sensation ne se produit pas sans un encadrement d'images, de souvenirs, d'habitudes, sans un cortège de jugements, au moins sensibles, qui en modifient profondément l'aspect[1]. C'est à tous ces accompagnements, à toutes ces interprétations, qui changent l'aspect et la portée du fait brut, que nous avons attribué les soi-disant erreurs des sens. Pour le jugement du sens, tous ces éléments divers ne forment qu'un bloc. Par exemple, dans la lecture, l'adulte ne déchiffre pas les mots en les épelant lettre par lettre : il les devine, à leur physionomie générale, à quelques traits, à quelques lettres, seules perçues, tandis que le reste est imaginé. Nous ne voyons pas les distances, spécialement en profondeur : nous les apprécions. Et cependant ces images et appréciations sont si bien soudées à l'élément intuitif qu'elles semblent faire corps avec lui. Ainsi en va-t-il de l'hallucination. Ce n'est pas un état simple, mais un phénomène extrêmement complexe. Et quand on interroge des hallucinés[2], on trouve souvent bien difficile de donner une valeur précise à leurs affirmations. Qu'ont-ils *vu*, ou *entendu* au juste ? et qu'est-ce que leur travail intérieur y a ajouté ? Les aliénistes et les psychiatres

1. A la sensation ainsi encadrée et interprétée les modernes réservent le nom de perception.

2. Nous avons été en mesure d'en interroger nous-même un très grand nombre.

seront sans doute d'accord pour avouer que ce sont là de délicats problèmes. On passe par degrés insensibles de l'image obsédante à l'illusion [1], de celle-ci à la « pseudo-hallucination » [2], et enfin à l'hallucination complète.

A la lumière de ces remarques, la doctrine aristotélicienne et thomiste paraîtra peut-être déjà moins singulière. Mise en regard des observations de la psychologie et de la clinique moderne, elle va le paraître de moins en moins.

En effet, nombreux, à l'heure actuelle, sont ceux qui admettent diverses interventions des sens, soit au point de départ de l'hallucination, soit à son point d'aboutissement. Au point de départ on notera, par exemple, certaines altérations des organes périphériques, d'où proviennent des sensations anormales, mais réelles, pourvues d'un objet physique (bruits dans l'oreille, opacité plus ou moins grande des milieux de l'œil, etc. [3]). On remarquera que certaines hallucinations, particulièrement les hallucinations hystériques, ont des « points de repère », c'est-à-dire sont attachées à un objet réel particulier, dont les variations les font varier [4], etc. Plusieurs auteurs ont tiré de ces faits et d'autres du même genre, une conclusion générale : c'est qu'il n'y a pas d'hallucination sans excitation préalable des sens [5]. C'est là, comme le dit très bien W. James, une tentative pour effacer la distinction classique entre l'illusion et l'hallucination [6]. Or, cette distinction tend de nos jours à s'effacer. Le Dr Séglas écrit à ce propos : « Cette opinion [celle qui admet la distinction susdite] est aujourd'hui fortement battue en brèche, et la plupart des auteurs, tout en conti-

1. L'illusion consiste à identifier une réalité perçue avec une autre qui est inventée ; par exemple, dans un bruit quelconque on croit percevoir une voix humaine.

2. Ou hallucination consciente, étudiée par Kandinsky. On en trouvera plusieurs cas rapportés par W. James : *The Principles of Psychology*, T. II, p. 116 et sq. J'estime d'ailleurs que ce nom de « pseudo-hallucination » est mal choisi, et je m'en expliquerai plus loin (p. 128, note 1).

3. Régis, *Précis de Psychiatrie*, 5e édition 1914, p. 86 ; W. James, *The Principles of Psychology*, t. II, p. 129.

4. W. James, *op. cit.*, p. 128. Janet, *L'Automatisme psychologique : passim.*

5. Binet et « nombre d'auteurs » (Séglas : *Séméiologie des affections mentales* dans le *Traité de pathologie mentale*, publié sous la direction de Gilbert Ballet, p. 197).

6. *Principles of Psychology*, t. II, p. 129.

nuant à signaler l'existence des faits dits d'illusion, n'admettent pas entre eux et les hallucinations de différences fondamentales. L'illusion n'est plus ainsi qu'une hallucination dont le point de départ est manifeste ; l'hallucination une illusion dont le point de départ est latent [1]. » Le même auteur écrit encore un peu plus loin : « Existe-t-il des hallucinations centrales, c'est-à-dire n'ayant comme point de départ aucune excitation périphérique, objective ou subjective? Le fait est contesté. Nombre d'auteurs admettent que les hallucinations exigent toujours, pour se produire, une sensation venant mettre en mouvement le mécanisme automatique des centres nerveux (Ball). « Dans la grande majorité des cas d'hallucination, il est impossible de prouver qu'il n'y ait pas la moindre parcelle d'action extérieure contribuant à produire l'effet » (J. Sully). La remarque est évidemment fondée [2]. » Le Dr Séglas n'adopte pas cette manière de voir, mais l'appréciation qu'il porte sur elle, montre qu'il la trouve probable, et par ailleurs, il avoue qu'elle s'applique à un très grand nombre de cas. Ainsi fait également W. James [3].

Prend-on le phénomène par l'autre bout? Au point d'arrivée de l'hallucination, on retrouve la sensation. C'est ce dont témoignent quantité de faits. Soit par l'intermédiaire des mouvements qu'elles suscitent, soit directement, les images vives tendent à reproduire les sensations dont elles représentent l'objet [4]. Des images gustatives provoquent, non seulement la salivation ou le vomissement, comme s'il y avait réellement quelque chose d'introduit dans les voies digestives, mais aussi parfois une saveur spéciale sur la langue ; la menace du chatouillement donne des démangeaisons ; les images lubriques provoquent des sensations vénériennes, etc. Dans les hallucinations motrices verbales, étudiées par le Dr Séglas, les mots imaginés éveillent dans les nerfs et les muscles destinés à la parole des modifications plus ou moins accentuées, qui finissent souvent par être

1. J. Séglas, *op. cit.*, p. 196.
2. *Ibid.*, p. 197.
3. Séglas, *Ibid.*, W. James : *loc. cit.*
4. Cf. Taine : *de l'Intelligence*, 6e édition t. I, p. 85 sq.

de vraies paroles[1]. Enfin, chez certains sujets, « l'idée persistante d'une couleur brillante fatigue le nerf optique... ; elle laisse, quoique avec une intensité moindre que la sensation originelle, une image consécutive[2] ». Sans discuter par le menu tous les faits de ce genre et les interprétations qu'ils reçoivent, on ne forcera pas la conclusion qui s'en dégage en disant qu'elle confirme la théorie aristotélicienne et thomiste et que, dans un grand nombre de cas au moins, l'hallucination comporte et produit des sensations réelles[3]. Le flux hallucinatoire va incontestablement vers ce terme. L'atteint-il toujours ? Selon les cas présentés, la réponse à cette question sera différente. Une réponse générale n'aurait ici aucun sens. La puissance de l'image, son renforcement ont, en effet, des degrés infinis : ce qui est vraisemblable ou certain dans les cas paroxystiques le sera de moins en moins, à mesure qu'on se rapprochera de l'état normal. Et nous avons dit combien ici les nuances étaient diverses et fondues, combien parfois le diagnostic était difficile.

On peut donc, ce me semble, retenir l'essentiel de la théorie d'Aristote et de saint Thomas. Plus riche de substance philosophique et plus consistante que toute autre, sans comparaison possible à ce point de vue avec les théories modernes, elle donne un sens plausible aux faits qu'elles allèguent, et ne nous oblige à en méconnaître aucun : au contraire.

L'hallucination n'est donc pas « une sensation sans objet » ; c'est une image forte qui tend à produire une sensation et à créer un objet ; c'est aussi, dans beaucoup de cas, et peut-être dans tous, une image qui se prend à un objet déjà constitué, se pose sur une réalité perçue. Le problème de son « objectivation » n'est pas un problème spécial : il se rattache au problème général de la perception, au sens moderne du mot.

1. Séglas, *op. cit.*, p 212. Régis, *Précis de Psychiatrie*, p. 95.

2. Ribot (d'après Wundt) : *Les maladies de la mémoire*, p. 11. Cf. Queyrat : *L'imagination et ses variétés chez l'enfant*, p. 59.

3. Les divers systèmes philosophiques donneront à cette sensation réelle des conditions diverses, selon leurs principes respectifs. Dans le thomisme, nous savons ce qu'elle requiert : un objet réel. Ici cet objet sera un phénomène intérieur aux organes.

L'objectivation de l'image hallucinatoire n'est, en effet, qu'un cas particulier d'union entre l'image, le souvenir, l'appréciation instinctive, parfois le jugement intellectuel [1] d'une part, — et l'intuition sensible de l'autre : celle-ci donnant à tout l'ensemble où elle figure et qui s'organise autour d'elle, une apparence commune de réalité physique [2]. L'erreur de l'hallucination, — comme toutes les autres « erreurs des sens » — consiste à considérer ce bloc comme une réalité indivisible : elle se réduit en somme à un vice d'interprétation et à un défaut d'analyse, qui s'expliquent par un état de surexcitation anormale ou quelque autre cause pathologique.

Terminons ici cette revue des objections scientistes. Nous en avons examiné les principaux types, et toutes celles que l'on pourrait rencontrer ailleurs, se ramèneraient sans doute aisément à quelqu'une des catégories ci-dessus décrites [3].

1. L'hallucination ne comporte pas toujours un jugement intellectuel, une croyance réfléchie à la réalité de ce qui est perçu. En effet, il y a des hallucinations conscientes, où le sujet sait fort bien qu'il se trouve en présence d'une image, d'un fantôme, et non d'un objet physique pareil aux autres. Telles sont les hallucinations décrites par KANDINSKY, et si improprement appelées pseudo-hallucinations. (Cf. W. JAMES : *Principles of Psychology*, t. II, p. 115 sq. ; TAINE : *de l'Intelligence*, t. I : plusieurs cas parmi les exemples donnés au ch. 1er du livre II). Qu'est-ce donc qui s'abuse ici ? Le jugement du sens, cet acte instinctif, soustrait à l'empire de la raison et de la liberté, qui fait que, même pour l'homme convaincu des caractères imaginaires de la vision, elle ne perd pas son apparence de réalité.

2. Le Dr SÉGLAS rapporte diverses hypothèses émises pour expliquer l'objectivation hallucinatoire : « celle d'un courant sensoriel centrifuge allant du cerveau à la périphérie (BAILLARGER, HAGEN, GRIESINGER) ; celle de l'onde réflexe perceptive (SERGI) ; celle de l'existence des voies sensorielles centrifuges, « qui nous inclinent à penser qu'à côté du processus afférent qui porte l'impression au centre, il y en a un autre, inverse, qui ramène l'image à la périphérie » (BERGSON), etc. » Puis l'auteur donne son avis sur la question : « Si l'image cérébrale qui s'extériorise, dit-il, crée si bien l'apparence d'un objet extérieur cela résulte quelque peu de ce que cette image est associée à des impressions des sens, accompagnée et soutenue par un certain nombre de perceptions externes *qui lui communiquent leurs propriétés*. Il en résulte que l'objet fictif, créé par l'hallucination, est naturellement placé au milieu des objets extérieurs et localisé, non par rapport au moi, mais par rapport à eux. (CALMEIL, SOURIAU). » (*Op. cit.*, p. 211.) Pour BINET, cette association de l'hallucination à une sensation réelle est ce qui lui donne son « intensité » (c'est ce que nous appelons son objectivité), tandis que la « nature » de l'image, son contenu, vient du processus intérieur (W. JAMES, *op. cit.*, II, p. 130).

3. Nous n'avons pas cru devoir faire une place à certains arguments tirés de la physique, qui s'efforcent de réduire toutes les qualités sensibles au mouvement. Il est en effet trop évident que si l'existence de ces qualités est liée au mouvement, et si elles varient en fonction du mouvement — ce qui, pour les unes, est certain, et, pour d'autres, encore hypothétique, — on n'en peut conclure à leur *identité* avec lui. Qu'il joue à leur égard le rôle de condition, de cause, d'antécédent, de substratum, etc., soit ; qu'elles se réduisent, pour employer le langage des physiciens, à du « mouvement transformé » (ce qui est peut-être une manière abrégée et commode d'exprimer les faits, mais n'est pas très intelligible en soi et suppose, en tout cas, que

*
* *

Personne n'aura été surpris de nous entendre discuter librement les affirmations de certains hommes de science. La science, sur son terrain, est autonome, et n'a de comptes à rendre à aucune autre discipline. Que le savant tienne pour non avenue une donnée sensible qui n'entre pas dans la synthèse qu'il a construite, on peut dire qu'en cela il n'est pas sage et qu'il ferait mieux de laisser subsister cette pierre d'attente des synthèses futures. Mais enfin, c'est son affaire, et si quelqu'un en souffre, ce sera le savant et sa science même : une telle prétérition de sa part n'empêchera d'ailleurs pas ce qui est d'apparaître et de tenter la réflexion des autres hommes. Mais si le savant donne de ses expériences une interprétation proprement philosophique, il sera nécessaire d'y regarder de plus près. Car, en général, il n'aura aucune compétence spéciale pour le faire, et il sera exposé à trancher les plus graves problèmes d'une façon sommaire et hasardeuse. Les études expérimentales n'habituent pas l'esprit à analyser patiemment les idées et à les distinguer exactement les unes des autres [1], encore moins à considérer l'aspect métaphysique des choses et à raisonner sur la portée transcendante des faits. Le raisonne-

le mouvement cesse d'être, pour faire place à autre chose), passe encore : il ne s'ensuit pas qu'elles ne fassent avec lui qu'une seule et même chose. (Voir Bourdeaux : *De la Contingence des lois de la Nature*, p. 63, 64 sq. ; Bergson : *L'Evolution créatrice*, p. 78 à 80).

1. En veut-on quelques exemples ? Je les trouve précisément, sans les chercher, dans un livre de haute valeur scientifique, que j'ai eu l'occasion de citer plus haut (p. 113), la *Physiologie* de M. le Pr Gley. Ce savant croit, avec la plupart de ses confrères, que la sensation lumineuse produite dans l'œil par la percussion ou tout autre excitant inadéquat, n'est qu'un « phénomène subjectif » une « impression » à laquelle ne répond aucune lumière réelle (t. II, p. 912 ; cf. p. 971, note). Or cela ne l'empêche pas d'assimiler avec rondeur à ce fait qui est, d'après lui, *purement psychologique, et incontrôlable du dehors*, la lumière *physique* produite par les Noctiluques ! « Quand nous étudierons, écrit-il, les fonctions du système nerveux, nous retrouverons ce fait [dont la phosphorescence des Noctiluques est un exemple] dans la loi de l'énergie spécifique des nerfs » (t. I, p. 105). — Le même auteur confond l'*extériorité* avec *la localisation à une certaine distance*, l'*intériorité* avec le *contact* ! Pour prouver que nos « impressions rétiniennes » ne sont pas originairement « situées en dehors de nous », il cite l'aveugle opéré par Cheselden, à qui tous les objets apparaissaient *tangents* au globe de l'œil (t. II, p. 933). Dans nombre d'ouvrages scientifiques, on peut recueillir à pleines mains des exemples de confusions d'idées aussi fortes.

ment expérimental donne à l'esprit un certain pli qui n'est pas celui de la spéculation philosophique. Tout ce que l'expérience nous révèle des événements de ce monde est un bénéfice net pour le savoir humain; celui qui a appris à la manier est digne de la plus déférente attention quand il en expose les résultats. Ce n'est pas *eux* que nous prétendons discuter, mais les *conclusions d'ensemble* que l'on en tire ou plutôt que l'on y associe, sans parfois s'être placé jamais dans la perspective où elles peuvent être correctement aperçues. Nous ne manquons donc pas de respect à la science en contrôlant avec rigueur les affirmations de quelques-uns de ses représentants : sur des sujets situés hors de leurs préoccupations habituelles, ils ne sauraient bénéficier d'aucune autorité particulière[1]. Aussi bien la science dans sa partie explicative et théorique varie incessamment[2]. La philosophie se bâtit sur un fondement plus ferme ; elle part des faits *préscientifiques*, qui s'imposent à tous et aux savants eux-mêmes, comme la condition de toute pensée et de toute science. De ceux-là elle ne peut permettre que l'on supprime aucun, et c'est ce qui légitime les longues discussions par où nous terminons notre critique de la connaissance sensible.

---

1. Certains auteurs s'expriment comme si la théorie thomiste de la perception sensible n'était admise que par des esprits étrangers à la formation scientifique. Ce n'est pas exact. Qu'on me permette ici un souvenir personnel. J'ai particulièrement connu le regretté P. Gény, professeur de philosophie au Collège Romain, dont la vie fut tranchée, en pleine maturité, par un déplorable accident. Quand je le rencontrai pour la première fois, dans toute la ferveur des hautes études physico-mathématiques auxquelles il consacra une partie de sa jeunesse, c'était un « scientiste » parfait et tenace. Il n'avait que dédains pour le thomisme, et en général pour les spéculations métaphysiques. Mais c'était un esprit extrêmement réfléchi, sérieux, pondéré, aimant à se rendre compte de tout. J'ai pu suivre son évolution. Initié au thomisme, il en reconnut peu à peu la valeur et la force. Dans sa chaire du Collège Romain, il finit par enseigner la théorie de la perception sensible, telle que nous l'exposons ici. Parlant alors de ses hauteurs d'autrefois à l'égard de ce qu'il ignorait, il avouait avec simplicité : « Ce point de vue m'échappait. Je n'avais pas compris. » — Parmi les jeunes gens qui suivaient les conférences sur le thomisme, d'où est sorti ce livre, les plus rétifs à admettre la théorie réaliste de la perception n'étaient pas du tout « les scientifiques », mais quelques-uns des « philosophes », déjà imbus des théories modernes sur le même sujet : ce qui confirme ce que nous avons dit plus haut (p. 103) de l'origine *historique* des objections énumérées dans le présent chapitre.

2. Cf. la note B, à la fin du volume.

Au delà des objections scientistes, mais sur la même ligne, on rencontre parfois une objection plus absolue, nullement expérimentale, mais au contraire d'ordre métaphysique et même théologique. Elle prolonge dans ce domaine le principe de la faillibilité des sens. Pour les convaincre définitivement et victorieusement de mensonge, certains esprits intrépides font appel à la toute-puissance de Dieu. Que les réponses données aux difficultés de fait soient convaincantes, peu importe ; il reste que Dieu au moins pourrait produire dans le sens le phénomène subjectif de la sensation, en l'absence de l'objet. A cette proposition, saint Thomas répond très catégoriquement : non. Dieu ne peut pas réaliser le contradictoire : pour *faire voir* le sens, il doit lui donner quelque chose *à voir*. Sentir sans objet, ce serait saisir le néant : un acte appréhensif ne peut se terminer au non-être. Nous avons vu, à propos de l'hallucination, que, d'après saint Thomas, le travail de l'imagination n'arrive pas à suppléer l'objet absent ; il ne fera pas réellement *sentir* cet objet, *non erit vere sentire :* il en créera un autre peut-être, à l'intérieur des organes, mais alors l'acte subjectif, ayant un terme nouveau et différent, ne sera pas ce qu'il eût été sous l'influence de l'objet extérieur[1]. Pour qui sait lire et réfléchir, les principes posés dans ce texte tranchent déjà la difficulté : sans objet extérieur, pas d'acte pareil à la sensation externe. Cependant il n'est pas encore ici question de Dieu, au moins d'une façon explicite. Dans le *de Potentia*, il en va autrement : l'objection tirée de la toute-puissance divine est posée en règle et en forme. L'occasionnalisme arabe dépouillait les éléments du monde matériel de toute activité sur les sens : il faisait agir Dieu à leur place. Ce n'est pas, disait-il, le feu qui nous chauffe, mais Dieu qui, à l'occasion de la présence du feu, produit la chaleur dans nos organes. Le feu objectif pourrait donc être supprimé, sans que rien fût changé à la sensation. C'est bien là notre objection précise. Or, saint Thomas y répond comme il suit : non seulement ce n'est pas ainsi que les choses

1. IV *Sent.*, dist. 44. q. 2, a. 1, sol. 3. Cf. ci-dessus, p. 121 sq. et Appendice V, II, p. 488 sq.

se passent, mais *il est impossible* qu'elles se passent ainsi. Dieu peut bien échauffer directement l'organe, y créer de toutes pièces une chaleur intérieure, subjective ; il ne peut lui donner la sensation d'un feu extérieur et objectif, qu'en créant ce feu même au dehors et en le faisant agir sur le sujet. « Cette position [de l'occasionnalisme], dit saint Thomas, répugne manifestement au sens [dont l'auteur se refuse, on le voit, à mettre en doute la véracité] ; car, comme le sens ne sent que parce qu'il subit l'action du sensible, il s'ensuit que l'homme ne sentirait pas la chaleur du feu, si un feu agissant sur lui n'imprimait sa forme dans l'organe du sens. Que si cette forme de la chaleur (species caloris) était produite dans l'organe par un autre agent que le feu, le toucher sentirait bien encore la chaleur, *mais il ne sentirait pas la chaleur du feu, et pas davantage que le feu est chaud : tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum.* Cependant c'est là ce que dit le sens, dont le jugement ne se trompe pas quand il porte sur le sensible propre [1]. »

Dieu peut faire des miracles, à coup sûr, mais il doit vouloir toutes les conditions de l'événement qu'il prétend réaliser. En examinant la question des apparitions d'origine divine, saint Thomas est amené à appuyer encore sur ce principe inébranlable. Pour produire ces apparitions, dit l'auteur de la *Somme*, Dieu doit, ou bien créer un objet extérieur quelconque, qui sera vu, ou bien produire, à l'intérieur du sens, une image qui sera également aperçue [2]. On ne peut rien imaginer de plus absolu. La véracité des sens s'appuie, selon saint Thomas, sur le principe même de contradiction.

1. *De Potentia*, q. III, art. 7.
2. III[a] q. 76, art. 8. Cf. Appendice V, D.

CHAPITRE IV

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

LES IDÉES

De quelque façon qu'ils conçoivent l'esprit, les philosophes de toute école lui attribuent des actes spéciaux, différents de ceux du sens : appréhensions, jugements, raisonnements. Quelle est la portée et la valeur de ces actes? Telle est la partie du problème critique qui nous reste à examiner. Nous nous occuperons d'abord de la première catégorie d'actes, les appréhensions, et ce sera l'objet du présent chapitre. Mais il nous faut d'abord délimiter exactement ce domaine et dire dans quelle mesure nous entendons l'explorer.

1° Si nous mettons à part les explications métaphysiques et psychologiques pour nous restreindre à la question critique, nous constaterons entre les philosophes une rare unanimité au sujet de la *conscience* intellectuelle comme de la conscience sensible[1]. Personne ne doute que l'esprit connaisse, au moins partiellement, les événements qui s'accomplissent en lui et qu'il se connaisse en eux. Le terme de conscience, si étrangement et abusivement élargi par les modernes, est ici tout à fait de mise, et saint Thomas s'en sert plusieurs fois. Il admet comme tout le monde, il suppose constamment cette conscience intellectuelle[2]. Les grands problèmes et les grandes divergences du

1. Ci-dessus, chap. II, page 44.

2. Entre mille exemples, citons : *de Verit.*, q. 10, a. 5. — I^a q. 86, a. 1 ; q. 87, a. 3.

thomisme avec les philosophies modernes se dessinent ailleurs.

Puisqu'il en est ainsi, et afin de ne pas grossir inutilement cet ouvrage, nous laisserons ici de côté l'étude de la conscience intellectuelle, quelque intéressante qu'elle soit. Nous considérerons son existence comme un fait acquis et universellement admis, sur lequel il nous sera loisible de nous appuyer au besoin, comme sur une donnée indiscutable. Nous pourrons seulement être amené, par le développement de quelques questions différentes, à en faire saillir tel ou tel aspect[1].

En dehors de l'intuition de ses actes, de l'expérience qu'il a de lui-même, l'esprit aurait-il quelque perception nette de l'extérieur ? par exemple, des autres êtres, des événements du monde matériel ? On peut dire à tout le moins que rien de tel ne s'impose de prime abord et de façon évidente, et que le devoir d'en faire la preuve incombe à ceux qui l'affirment. Ce n'est pas le cas d'Aristote et de saint Thomas. Pour eux, l'esprit n'a pas, dans l'ordre naturel, d'autre expérience du concret que celle de ses propres actes.

Cela posé, la matière du présent chapitre se trouve circonscrite d'autant. Les expériences concrètes mises de côté, nous n'avons plus à nous occuper que des *idées*, c'est-à-dire des connaissances qui n'ont point pour objet, au moins direct et premier, l'*existence* des êtres, les événements qui se passent, les actes qui s'accomplissent, mais leurs caractères, leur *essence*, leur définition : ce qu'ils sont (*quid sint*), supposé qu'il soient (*quod sint*).

2° Saint Thomas enseigne, après Aristote, que toute cette connaissance conceptuelle prend son origine dans la perception sensible, et en tire ses matériaux. Est-ce là une théorie ou une simple constatation ? Il semble difficile de ne pas admettre la seconde alternative.

Pour les notions des choses matérielles d'abord, il est bien clair qu'elles dérivent de la sensation. L'aveugle-né n'a pas l'idée de couleur. Personne ne niera que les notions d'arbre ou de triangle ne soient en dépendance étroite de la perception des

1. Au surplus, nous retrouverons cette question en psychologie.

objets matériels correspondants. Les mêmes caractères qui se retrouvent, de façon abstraite, dans le concept, apparaissent matérialisés, incarnés dans l'objet sensible. Il serait paradoxal d'expliquer cette similitude autrement que par un rapport d'origine. Quelle que soit la raison profonde du fait, l'esprit a conscience d'utiliser des matériaux fournis par la sensation, et il se reporte incessamment à elle, comme à un modèle, pour vérifier et corriger ses concepts des objets sensibles[1].

D'autre part, si nous examinons les idées que nous nous formons des choses spirituelles, des réalités les plus hautes et les plus immatérielles, — Dieu, l'âme, le bien, le devoir, — si nous analysons les caractères que nous leur attribuons, les définitions que nous en donnons, nous les verrons se résoudre en des notions empruntées aux concepts des choses matérielles, et traitées seulement par des négations, des majorations, des transpositions analogiques. Le devoir est conçu comme un lien qui enchaîne. On parle des mouvements de l'âme, de ses inclinations, de ses penchants, de ses ascensions, de son vol, etc., tous concepts qui portent l'empreinte évidente des images sensibles, où leurs éléments ont été puisés. Derrière eux on voit transparaître la réalité physique sur laquelle et de laquelle ils sont nés. Certes, l'esprit dépasse cette réalité et les idées qui en seraient directement issues, mais c'est en s'appuyant sur elles; il en supprime certains caractères, et précisément les caractères matériels; mais il part de ces idées-là, il les emploie, il conçoit tout en fonction des données positives qu'elles expriment. Pour définir, par exemple, le mouvement de l'âme, il dira : c'est quelque chose comme le mouvement physique, mais sans matérialité, sans intermédiaires spatiaux à franchir, etc., bref, quelque chose d'analogue au mouvement physique et qui, pourtant, n'est pas lui. Cette description abstraite se fait d'ailleurs en regard de l'expérience psychologique qui fournit le fait concret, à l'aspect synthétique, que l'on essaie de décomposer et de traduire ainsi[2].

1. Aristote, *Poster. Anal.*, I, ch. xviii; Saint Thomas, l. 30. Cf. ci-dessous, p. 139.
2. Voir la note D, à la fin du volume.

Pour traiter des concepts, c'est donc aux concepts des choses matérielles que nous devons remonter, puisque c'est d'eux que tous les autres dérivent : seconde précision apportée à l'objet de ce chapitre, et justification de la méthode qui y sera suivie.

3° Saint Thomas enseigne encore, après Aristote, qu'aucune idée n'exprime le singulier matériel, l'individu humain par exemple[1]. Socrate n'a point de définition. Ce point de la doctrine thomiste est l'un de ceux que les scolastiques des autres écoles ont le plus vivement contestés. Cependant, il semble bien qu'ici encore nous soyons en présence, non d'une conclusion systématique, mais d'une constatation de fait. Dire qu'aucune idée *abstraite* n'exprime la réalité *concrète* n'est en somme qu'une banale tautologie. C'est un fait que l'individu est indéfinissable, qu'on ne peut l'expliquer complètement, traduire ce qui fait son originalité personnelle, sa singularité incommunicable, son individualité, par des concepts. En les accumulant, en les combinant de la façon la plus industrieuse, on n'obtiendra jamais rien qui soit exclusivement propre à l'individu. Pierre, direz-vous, est grand, robuste ; il a le visage coloré et des yeux noirs ; il est musicien ou forgeron, etc... Toutes ces idées sont générales ; chacune d'elles, et leur ensemble, et jusqu'au nom « propre » que l'on y accole, peuvent convenir à d'autres qu'à l'individu que vous avez en vue. Vous n'arriverez à faire entendre qu'il s'agit de lui qu'indirectement, par référence à la perception sensible qu'on en pourrait avoir, à une image sensible qui le représenterait. Pour ceux qui ont vu Pierre, ce sera sa propre image, pour les autres, une image *individuelle* quelconque. Par la coïncidence des particularités fournies, on est amené à *conclure* ou à *déduire* que vous parlez d'un tel que l'on a vu, dont on connaît l'existence par témoignage et qui pourrait être là. Les descriptions les plus minutieuses ne font que rétrécir le cercle où il faudra le chercher, mais, si rétréci que soit ce cercle, il peut toujours contenir un certain nombre et même une infinité de personnes.

1. Voir, entre autres endroits, *Metaph.*, VII, l. 15. — Aristote, VI, ch. xv.

Après toutes ces descriptions, pour déterminer à qui elles s'appliquent, il n'y a jamais que le geste ou le pronom « démonstratif » qui en tient lieu (mais seulement pour ceux qui voient ou imaginent la personne), *hic*, *ille* : celui qui est là ou qui pourrait y être.

La conséquence de ces remarques est une dernière restriction et délimitation de la matière à traiter ici. Nous n'avons pas à rechercher dans l'esprit une idée proprement dite de l'individu, qui n'existe pas. Nous n'avons qu'à prendre l'idée telle que nous la trouvons en fait dans notre vie mentale, avec son caractère constant de généralité, à contrôler son origine, à estimer sa portée et sa valeur. Après cela, il faudra résoudre les difficultés qui naissent précisément de ce caractère général. Si aucun concept n'exprime l'individu, comment pouvons-nous penser à lui? D'autre part, avons-nous le droit de lui appliquer des caractères généraux qui ne semblent point taillés sur ses mesures propres? Les genres et les espèces, où nous le classons, correspondent-ils à quelque chose dans la réalité? Ces deux dernières questions composent le problème dit « des universaux ».

I. — Qu'est-ce qui est connu dans l'idée? Ses caractères, son origine et sa portée.

1° Quand notre esprit forme une idée, une définition, il n'envisage, avons-nous dit, que l'essence des êtres, non leur existence. Je puis penser distinctement un ensemble de caractères, ceux de l'homme ou du phénix, sans m'occuper de savoir s'ils sont réalisés quelque part dans la nature des choses, en sachant même qu'ils ne le sont pas[1]. L'objet considéré ici est d'ordre essentiel, non existentiel : c'est la *quiddité*, ce qu'est un être, dit Aristote, τὸ τί ἦν εἶναι, expression que saint Thomas traduit par ce mot un peu barbare : « quodquideratesse »[2] ;

1. Saint Thomas, *De Ente et Essentia*, ch. v, § 3.

2. Τὸ τί ἦν εἶναι. Cette expression est expliquée par Aristote, surtout dans *Mét.* VII, ch. iv. On en trouvera l'analyse détaillée dans la note B², à la fin du présent volume.

c'est la « ratio », le λόγος, c'est-à-dire l'ordonnance intime, la structure de l'être, ce que l'on en peut concevoir et traduire dans une définition[1].

Cette connaissance des essences peut d'ailleurs être incomplète et inadéquate, fragmentaire et vague. Nous avons conscience qu'elle l'est souvent. Nous ne découvrons pas d'un coup d'œil la loi interne et fondamentale des divers êtres ; nous les apercevons, la plupart du temps, sous des aspects limités, accidentels, occasionnels[2]. Même en les enveloppant d'un regard d'ensemble, nous pouvons ne les apercevoir que d'une façon bien imprécise, comme des silhouettes dans la brume ; et c'est toujours ainsi que notre intelligence commence à prendre contact avec eux[3]. Et quand nous les connaissons mieux, nous demeurons toujours libres de laisser de côté, par abstraction, toute une part de leurs caractères essentiels : c'est ainsi que nous faisons dans la constitution des genres et des espèces. Nous disons, par exemple : le cheval et le bœuf sont des animaux ; le mot « animal » et le concept qu'il signifie n'expriment pas le tout de ces deux essences diverses. La « ratio » est souvent entendue par saint Thomas en ce sens restreint, par exemple, lorsqu'il s'agit d'un caractère isolé par l'abstraction et qui se trouve uni à d'autres dans la réalité[4]. Bien plus, une définition

1. Cf. par exemple, Aristote : *de Anima*, II, ch. 1, n° 8, 412 a. 5 ; n° 1, 412 b. 15, 16 ; — Saint Thomas in h. l., et I° *Sent.*, dist. 2, q. 1. a. 3 ; *de Ente et Essentia*, ch. 1, etc. Sur la manière différente dont l'essence est attribuée à la substance et aux accidents, cf. Aristote, *Met.*, VI, ch. IV ; Saint Thomas, VII, l. 3 et 4 ; *de Ente*, ch. VII.

2. Voir les textes cités dans l'appendice I de mon livre *Immanence*. En voici d'autres : « In rebus enim sensibilibus etiam ea quæ differentiæ essentiales nobis ignotæ sunt... » *De Ente*, ch. VI. » Rem aliquam esse possumus scire, absque eo quod sciamus perfecte qui dest, etc. « *Poster. Anal.* I, l 7. » Illud unum secundum quod non differunt [multa singularia], in anima accepitum est primum universale, sive pertineat ad essentiam singularium, sive non Quia enim invenimus Socratem et Platonem et multos alios esse indifferentes quantum ad albedinem accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale, quod est accidens. « *Poster Anal.* II. l 20. » (L'accident, opposé à l'essence de l'être, ou, pour parler plus précisément, à la substance, a lui-même une essence, comme tout ce qui existe dans la nature). Sur toute cette question voir aussi une excellente remarque de Cajetan, dans son Commentaire du *De Ente*, ch VI, q. 14, debut : « aliud est cognoscere quidditatem, seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa, seu cognoscere quidditative Cognoscit enim leonis quidditatem quicumque novit aliquod ejus prædicatum essentiale. Cognoscit autem quidditative non nisi ille qui omnia prædicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit... »

3. I[a] q. 85, a. 3.

4. *De Ente*, ch. VI, *init.* — *Met.* IV, l. 1. Cf. les textes cités ci-dessous, p. 159, note 2, et ch. VIII, p. 294.

rigoureuse de l'être, par le genre prochain et la différence spécifique, quoique « parfaite » à sa manière[1], n'est point nécessairement exhaustive ; car si elle trace exactement des contours complets, elle n'indique pas tout ce qui s'y trouve enfermé[2]. Telle est notre connaissance des essences.

2° Mais ces éléments d'ordre essentiel, comment les atteignons-nous ? où sont-ils ? sur quel terrain l'intelligence pourra-t-elle les rencontrer ? car puisque son acte ne consiste qu'à les saisir et à les connaître, il faut bien qu'antérieurement ils lui soient présentés.

Rappelons-nous nos constatations de fait[3]. Les concepts des choses spirituelles empruntent leurs éléments à ceux des objets matériels, qui eux-mêmes élaborent — d'une façon qui reste d'ailleurs à préciser[4] — les données de la sensation. C'est donc vers le monde matériel qu'il nous faut maintenant regarder. Et en effet, c'est la direction qu'Aristote et saint Thomas nous indiquent. Les essences sont là, nous disent-ils, attendant notre pensée.

Voici les formules d'Aristote. « Comme rien n'existe, ce semble[5], séparé des grandeurs matérielles, c'est dans les formes sensibles que résident les intelligibles : ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι. Là se trouvent ce que nous appelons l'abstrait, [ou : ce que nous exprimons d'une façon abstraite] τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, aussi bien que toutes les propriétés et passions du sensible[6]. » A la fin des *Seconds Analytiques*[7] se rencontre le passage célèbre dans lequel Aristote nous décrit la formation de l'universel, et enseigne qu'un acte de l'intelli-

1. « Animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. » *De Pot.* q. 7, a. 5 fin. »

2. *De Ver.*, q. 8, a. 2, ad. 4^{m}.

3. Cf. ci-dessus, p. 134 et 135.

4. Cf ci-dessous, p. 141 sq.

5. Cette réserve concerne, selon plusieurs commentateurs, les formes pures auxquelles le Philosophe veut garder une place dans sa conception de l'Univers. (Rodier, in h. l.). Saint Thomas la néglige, sans doute comme allant de soi, et surtout parce qu'il se place, non au point de vue de la classification ontologique des êtres, mais à celui de l'origine de nos connaissances : « Nulla res *intellecta a nobis*. » *De An.* III, l. 13.

6. *De Anima*, III, ch. VIII, n° 3, 432 a. 5 sq.

7. Livre II, ch. XV ; Saint Thomas, l. 20.

gence le dégage de la donnée sensible, où il est enveloppé. « A la vérité, ce qui est saisi par le sens, c'est l'individu ; mais la sensation atteint aussi l'universel [à l'état enveloppé, implicite] : par exemple [en voyant Callias, elle atteint] l'homme, et non pas [seulement] cet homme qui est Callias. » Le sens fournit donc la matière de l' « induction ἐπαγωγή » : ce qui, dans la langue d'Aristote, signifie le passage du singulier au général, du contingent à l'essentiel[1]. Saint Thomas, en commentant le texte des *Analytiques*, y ajoute des précisions et une preuve : « Il est évident, dit-il, que c'est la réalité singulière qui est sentie *proprement* et *par elle-même ;* mais cependant le sens atteint, *en quelque façon*, l'universel. Il connaît en effet Callias, non pas seulement en tant que Callias est l'individu Callias, mais encore en tant que Callias est cet *homme* .. En effet, si le sens ne saisissait que ce qui constitue l'individu, *id quod est particularitatis*, et nullement, avec cela, l'universel dans le particulier, *et nullo modo cum hoc universale in particulari*, il ne serait pas possible que l'appréhension sensible produisit chez nous la connaissance de l'universel. » Saint Thomas argumente sur le fait constaté et indéniable de la dépendance des idées à l'égard des sensations[2], et il conclut que, puisque l'esprit dégage du sensible l'essence, il faut bien qu'elle y fût contenue.

Évidemment, après cela, il reste à montrer comment et dans quel état elle y pouvait être. C'est ce que nous ferons plus loin[3]. Pour l'instant retenons simplement ceci : c'est qu'en cherchant les essences dans un monde supérieur, et l'origine des idées hors des grandeurs matérielles « παρὰ τὰ μεγέθη, *præter magnitudines sensibiles*[4] », on tourne le dos à l'expérience et au témoignage de la conscience. Aristote ne perd pas une occasion de le dire et de se séparer sur ce point de Platon. Saint Thomas, en le suivant, répudie pour son compte les directions maîtresses de l'augustinisme. Les essences sont une partie intégrante, une

1. *Topiques*, I. ch. XII (alias X), 105 a. 13. Sur la signification de l'induction chez Aristote, voir notre chapitre VII, p. 249 sq.

2. Cf. ci-dessus, p. 134 et 135.

3. Ci-dessous 3°, p. sq., et section III de ce chapitre.

4. Aristote, *De Anima*, III, ch. VIII, n° 3, 432, a 3, 4 ; Saint Thomas, l. 13.

partie physique des choses ; elles ne se distinguent de l'individu qui les possède que d'une façon inadéquate. L'essence de Socrate, c'est identiquement l'essence humaine, bien que l'existence de Socrate n'épuise pas à elle seule toutes les possibilités de réalisation de l'essence humaine [1].

3° Quels sont cependant, et que valent les procédés dont se sert l'intelligence humaine pour s'emparer des essences présentes au sein des objets sensibles ?

A. Elles ne s'y trouvent point à l'état pur, isolé, immatériel, abstrait, selon le mode où l'intelligence les appréhende, mais au contraire elles sont là incarnées, immergées dans la matière. Force nous est donc de reconnaître ici, avant la connaissance, une opération de l'esprit qui élabore son objet. Condition et préparation de la perception intellectuelle, elle consiste précisément à mettre l'objet en état d'être perçu. Elle ne le crée pas : il est déjà là, offert par la sensation. Elle n'y ajoute même, à proprement parler, — qu'on veuille bien faire attention à cette remarque d'apparence paradoxale — aucun caractère nouveau. Elle ne l'habille point positivement de généralité ou d'universalité. Elle rend simplement possible, et non pas même nécessaire, l'établissement de ces rapports qui seront postérieurs à l'acte de connaître. Elle se borne à laisser dans l'ombre quelques-uns des caractères possédés par l'objet : les caractères individuels, et parfois certains caractères spécifiques. Donc, elle ne lui apporte rien ; elle se contente de ne pas accepter tout ce qu'il apportait.

Dégager l'essence de la matière, c'est évidemment élaborer un objet, le mettre en état d'être connu : ce n'est pas encore le connaître. Cette opération élaboratrice est attribuée par Aristote et saint Thomas à une faculté ou virtualité spéciale de l'intelligence : l'intellect agent. Elle est comparée par eux à une illumination, à un éclairage partiel de l'image sensible : *lumen intellectus agentis, illuminatio phantasmatis*. Une image sensible est produite, par un contre-coup de la sensation, dans les facultés

1. *De Ente*, ch. III, *init.* ; — Aristote, *de An.* III, ch. IV, n° 7, 429, b. 10 sq. ; — Saint Thomas, l. 8 ; — *Metaph.*, VI, ch. XI, n° 12, 1037 ; — Saint Thomas, VII, l. 11, fin.

sensibles internes : *imaginatio*, *phantasia*. Arrivée là, elle se trouve, pour ainsi dire, dans le voisinage, à portée de l'intelligence et comme exposée à sa lumière : elle baigne dans l'atmosphère intellectuelle. Celle-ci ne touche dans le sensible que ce qui lui est proportionné ; elle ne s'attache qu'à l'intelligible ; et c'est ainsi qu'elle « illumine » l'image, en dessinant exclusivement les lignes organiques, la structure essentielle de ce qui y est représenté. La conséquence de ceci, c'est qu'il y a désormais un objet perceptible à l'intelligence, recevable et prenable par elle. L'élaboration ainsi décrite, répétons-le, n'a rien de commun avec une construction proprement dite. Une construction, une fabrication, c'est un assemblage de pièces auxquelles on impose une forme, une matière que l'on coule dans un moule. Ici, il y a élaboration, mais par dégagement, par suppression, par purification de contours : comme en faisant tomber la terre ou la rouille, on dégage l'effigie d'une médaille encrassée. L'intellect agent n'offre à la connaissance rien que de réel, mais pas tout le réel, une pièce essentielle de l'objet, non pas précisément détachée, mais envisagée seule, à part de ce qui l'entoure dans la réalité. Je ne la comparerai pas au squelette, isolé par les rayons X de ce qui le recouvre : car le squelette est la partie inerte et morte de l'organisme, tandis que la forme est au contraire la partie vive de l'être, le principe de toute son activité. Mais si, par quelque artifice d'une radioscopie plus délicate et plus puissante, on parvenait à supprimer la vue des chairs et de l'épiderme, pour ne laisser paraître que les organes profonds, les viscères, par exemple, ou le système nerveux, un tel procédé serait l'image assez juste de l'opération dont il s'agit ici.

De quel droit affirmons-nous qu'elle a lieu ? Parce qu'elle représente le minimum de ce qu'il est nécessaire d'admettre pour expliquer les faits. Il est certain que nous puisons nos idées des choses matérielles dans l'expérience sensible ; il est également certain que ces idées n'expriment pas le sensible tout entier et tel qu'il nous est présenté par la sensation : l'hypothèse d'une opération qui dégage des données sensibles la matière de l'idée n'est pas autre chose que la conclusion obligée de ces deux faits. Il n'est pas moins évident que ce dégagement, cette

abstraction de la matière, cette suppression des caractères qui naissaient d'elle, sont exactement le contraire d'une création, d'une invention, d'une addition de traits nouveaux, d'une déformation, c'est-à-dire d'une substitution de formes : dans l'objet élaboré, tous les éléments formels, chacun des traits positifs et leur ordonnance d'ensemble viennent exclusivement du sensible. Seuls, l'état où ils se trouvent, la manière dont ils s'offrent à la connaissance sont nouveaux. Et de ceci résultent, il est vrai, certaines conséquences et certains problèmes qui apparaîtront plus loin [1]. Il n'est pas encore temps de les examiner.

B. Après le travail de l'intellect agent et l'élaboration de l'objet intelligible, il n'y a plus de place que pour une intuition [2]. Ceux qui s'en étonnent et qui trouvent cela « trop simple » ne font pas réflexion qu'à cet instant, il ne s'agit pas pour l'esprit de classer scientifiquement les divers êtres, de les distribuer en genres ou en espèces et de les définir adéquatement, mais simplement de les apercevoir, d'en avoir quelque idée, de recueillir les premiers éléments qui serviront à former plus tard les genres et les espèces, les définitions et les classifications rigoureuses. Il faut bien qu'il y ait un commencement à toute cette série d'opérations complexes ; et ce commencement ne peut être que simple, c'est-à-dire intuitif. Pour rapprocher, lier et combiner des concepts, ou au contraire pour les dédoubler, les analyser et les disséquer, il faut premièrement les avoir. D'ailleurs, tout au long de ce développement, les combinaisons et les analyses se résoudront de même en concepts, qui ne peuvent relever que de l'intuition.

L'esprit saisit donc les éléments essentiels de l'individu matériel par un acte direct, immédiat, simple, « indivisible » [3], qui n'admet aucun intermédiaire logique entre lui et son terme.

1. Voir ci-dessous III°, p. 150 sq.

2. Sur la pensée d'Aristote à ce sujet, voir Lachelier, *Du Fondement de l'Induction*, p. 7 ; Rodier, *Traité de l'âme*, t. II, p. 473 ; Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 116, 396, note 3. Ces auteurs décrivent comme une *intuition* le procédé indiqué par le philosophe.

3. Ἐν ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς. Aristote, *De Anima*, III, ch. vi, n° 4, 430 b. 15. Cela s'applique à tout ce qui a une forme unique, et le philosophe ajoute que c'est le cas même pour les continus divisibles. Cf. Rodier, *in. h. l.*

C'est comme un « toucher »[1], une « vue »[2] mais une vue plus perçante que le regard physique, une « lecture de l'intérieur » des êtres[3], qui, par delà leur surface sensible, pénètre jusqu'à ce qui la supporte et la produit. L'appréhension de l'esprit ressemble à l'appréhension du sens : celle-ci naît sous l'influence de l'objet matériel, celle-là sous une influence pareille de l'objet intelligible[4]. Et comme le sens reçoit directement du sensible une forme identique à celle qu'il doit percevoir, de même l'intellect reçoit en lui l'essence immatérielle qu'il doit concevoir. Ainsi adaptés de façon déterminée à leur objet, l'un et l'autre s'y appliquent de façon rigoureuse[5].

De là vient qu'en cela ils sont également infaillibles. De même que le sens ne peut se tromper dans l'appréhension du sensible propre, de même l'intelligence dans celle d'un caractère essentiel[6]. Percevoir autre chose que ce caractère, c'est ne pas le percevoir, lui : ce n'est pas se tromper à son sujet, c'est l'ignorer absolument[7]. Dès lors que rien n'est affirmé ou nié, il n'y a pas de place pour l'erreur. L'appréhension de l'intelligence, comme celle du sens, est comparable, de ce point de vue, à une réalité physique quelconque, qui est ou qui n'est pas, mais qui ne saurait être sans posséder sa forme propre : ainsi tel acte déterminé de perception intellectuelle peut se produire ou non, mais s'il se produit, ce ne sera qu'avec sa forme propre, identique à celle de l'objet qui agit sur lui par l'essence immatérialisée. S'il n'a pas cette forme, ce n'est pas lui qui existe, mais un autre acte, et qui a un autre objet. Au contraire, si, autour de cette forme, d'autres viennent se grouper, — comme il arrive dans le jugement — la combinaison de ces éléments,

1. Θιγεῖν. Aristote, *Metaph.* VIII (alias IX), ch. x, 1052.

2. Ὄψις. *Ethic. Nicom.* I, ch. vi (alias iv) n° 12, 1096; cf. *de Anima*, III, ch. iv, n° 2, 429 a. 14. Saint Thomas s'approprie toutes ces comparaisons.

3. « Dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere* .. Objectum enim intellectus est *quod quid est*... Res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium. » IIª IIæ, q. 8, a. 1.

4. Aristote, *De Anima*, III, ch. iv, *loc. cit.*, et sq. — Saint Thomas, *Ibid.*, l. 7.

5. Iª q. 17, a. 3.

6. *Ibid.* Se rappeler ici ce qu'il faut entendre par essence : ci-dessus, p. 138-139.

7. *Metaph.* Aristote VIII (alias IX), ch. x; Saint Thomas, IX, l. 11. Cf. note C, à la fin du volume.

individuellement exacts, peut être défectueuse et ne pas répondre à la réalité. Mais pour chacun d'entre eux, il n'y aura jamais que deux alternatives possibles : être saisi, ou être ignoré[1].

Résumons-nous. Nous avons trouvé l'essence, objet propre du concept, dans quatre situations différentes. 1° Dans l'objet matériel, où elle est à l'état d'individualisation et où elle peut se combiner avec d'autres formes, soit idéalement distinctes (genres et espèces)[2], soit réellement distinctes (accidents). 2° Sous la lumière de l'intellect agent, qui la place dans l'état d'abstraction et la rend perceptible par l'esprit. 3° Dans l'intelligence perceptive elle-même, à l'égard de laquelle elle remplit d'abord un rôle tout semblable à celui de l'espèce sensible qui rend possible et détermine la sensation. C'est ainsi, en effet, et parce qu'elle vient s'imprimer dans l'intelligence, que l'essence abstraite y provoque un acte de perception dont elle est le principe formel : « *species intelligibilis impressa.* » Elle adapte, elle proportionne l'esprit à l'objet qui doit être perçu, et qui est elle-même. 4° Toujours dans la faculté perceptive, mais cette fois au terme de l'acte d'intellection, l'essence apparaît comme objet. C'est elle, en effet, qui est connue : l'intelligence qu'elle a informée s'applique à elle. Dans ce dernier état, elle constitue le *verbe mental.* Le verbe n'est rien d'autre que l'espèce connue : il naît quand se pose l'acte de connaissance intellectuelle et quand l'espèce en puissance d'être connue, « species *intelligibilis*, » devient connue en fait, « species *intellecta*[3] ».

Ainsi est certifiée la valeur objective de la connaissance abstraite. « Definitio, ose dire saint Thomas, est idem rei[4] ». Ce que M. Maritain commente en ces termes : l'essence qui existe dans mon esprit et dans la chose « ne tient de mon intelligence aucune de ses déterminations intrinsèques, absolument rien de ce qu'elle est comme essence : à ce titre-là, mon intelligence la

1. Ia q. 17, a. 3. Voir la note C, à la fin du volume.

2. Ce point particulier sera traité dans la question des universaux : ci-dessous IIIe, p. 150 sq.

3. Tout ceci devra être repris et développé à un autre point de vue en psychologie.

4. *Met.*, VII, l. 9.

reçoit seulement, n'y fait rien. *Noli tangere*. Le cercle est identiquement ce qu'il est comme cercle, avec toutes ses propriétés géométriques, dans la roue et dans mon esprit. C'est une seule et même nature humaine qui existe hors de mon esprit, dans Pierre, et qui existe dans mon esprit comme objet connu. Autrement dit, ce que les scolastiques appelaient le terme *quod* de l'appréhension intellectuelle, le terme immédiatement atteint par l'intelligence au moyen du concept, ce n'est pas une image ou un portrait de la chose, ni une forme vide, c'est la chose même, c'est la nature même qui est à la fois dans la chose pour exister et dans le concept pour être perçue (intuitionnée[1] ».

II. — Comment l'idée s'applique a l'individu : le retour au phantasme.

Mais ce résultat de la connaissance abstraite, par le fait même qu'il est établi, donne naissance à une difficulté pressante. En effet, les traits essentiels des choses, moins leur individualité, ne sont que la moitié du réel. Si l'intelligence s'arrête là, on peut dire qu'elle aboutit à une demi-banque-

1. *Revue Universelle*, 15 avril 1922, p. 249, article reproduit dans les *Réflexions sur l'intelligence*. Le passage cité se trouve, avec quelques petites retouches de style, à la page 19. Voir aussi dans le même ouvrage, l'*Appendice II*, où l'auteur explique et justifie ces mêmes idées.

Pour prévenir ici toute équivoque, rappelons encore une fois que nous nous sommes placés dans le présent ouvrage, au point de vue *critique* (qu'est-ce qui est connu?) et non au point de vue *psychologique* (comment cela est-il connu?) A propos de l'idée, la première question n'est susceptible que d'une seule réponse : ce qui est atteint et considéré dans l'idée, ce sont les caractères essentiels d'un objet, — non le fait de conscience constitué par cette même idée. Quand je réfléchis aux propriétés du triangle, je ne me livre pas à l'introspection psychologique Le terme psychologique de l'opération est la constitution d'un verbe; l'objet de la connaissance est l'essence seule. Le verbe est-il différent de l'essence? comme fait psychologique, oui; par ce qu'il offre aux prises de la connaissance, non. — Contre le caractère authentiquement thomiste de cette solution, on ne peut vraiment faire que des difficultés verbales. Saint Thomas dit que la chose matérielle concrète, qui est hors de l'esprit, diffère du verbe? On serait étonné que lui ou quiconque les identifiât... Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer, par ailleurs que ce qui est saisi soit la nature objective. Une distinction, que nous lui avons déjà empruntée plus d'une fois, éclaire tout ceci. Considère-t-on les réalités concrètes, selon les *divers modes d'existence* qu'elles peuvent posséder? Alors, il est évident que la chose matérielle n'est pas la chose qui est dans l'esprit et que celle-ci n'est que l'image de l'autre. Considère-t-on au contraire l'essence objective, *abstraction faite de toute existence, dans sa spécificité pure* (natura absoluta)? Il est non moins évident que, si elle est vraiment connue par l'esprit, elle n'est, en lui et hors de lui, qu'une seule et même chose.

route. L'individu lui échappe totalement. La doctrine thomiste se résigne-t-elle à reconnaître cette conséquence comme légitime ? Non pas.

Il est entendu que nous avons l'expérience du singulier dans les faits de conscience intellectuelle[1]. Ce point, admis d'un commun accord par les diverses écoles philosophiques, n'est pas l'objet de la recherche présente. Il s'agit maintenant de savoir comment nos idées abstraites rejoignent l'individuel, ce qui fait leur lien avec lui ; bref, non pas comment nous en avons l'expérience, mais comment nous arrivons à le penser par l'entendement, à l'introduire dans nos jugements et nos raisonnements.

Récapitulons les données du problème. Il est sûr, d'un côté, que nous n'avons pas l'idée de l'individu comme nous avons celle des essences abstraites, des espèces et des genres ; d'un autre côté, il est non moins certain que nous pouvons penser l'individuel, que nous ne raisonnons pas seulement sur le général, mais aussi sur le singulier. Entre ces deux constatations opposées, qui nous enserrent et marquent l'étroit chemin où devra passer notre solution, s'en place une troisième qui commence déjà à le frayer.

Nous avons conscience d'emprunter aux individus matériels ces essences abstraites et de là vient que nous n'hésitons pas à les leur attribuer. C'est une restitution. Nous rabattons, pour ainsi dire, sur le concret individuel, notre idée abstraite. Par exemple, quand je pense à cet arbre qui est là devant moi, je plante dans l'image sensible que j'en possède, comme des jalons qui en repèrent les divers aspects, certains caractères généraux. Je dis : ce que je vois est un objet matériel, un être vivant, un arbre, ses feuilles sont taillées sur tel patron et offrent le type d'une certaine disposition, etc. Si l'arbre était absent, je ferais de même avec son souvenir. Il n'est pas question d'apprécier la valeur ou la précision de ces idées, mais seulement de constater que je les forme en fonction d'une donnée sensible : c'est en elle que je considère ce que je conçois. Quels que soient le pourquoi et le comment de ce fait, il est

1. Cf. ci-dessus, p. 133.

indubitable. Ceux-là même l'admettent qui refusent à la sensation toute valeur objective. Or saint Thomas se borne à le traduire lorsqu'il nous parle de ce « retour au phantasme (c'est-à-dire à l'image sensible), *conversio ad phantasma* », sans lequel la pensée de l'individuel ne peut s'achever en nous [1].

Mais, cela posé, il reste à rendre le fait compréhensible. Car, si l'essence n'a pu entrer dans l'esprit sans dépouiller son caractère matériel, comment se fait-il maintenant que l'esprit se tourne vers le phantasme qui appartient, lui aussi, à l'ordre sensible? N'y a-t-il pas là une contradiction?

Poursuivons l'analyse de nos actes et nous allons peut-être la voir s'évanouir. Qu'est-ce que ce retour à l'image? Une perception où notre esprit l'appréhenderait directement et distinctement, à la façon d'une idée? En aucune façon : nous n'avons pas conscience de cette saisie intellectuelle immédiate de l'objet sensible; bien au contraire. Mais nous avons conscience de l'acte d'intelligence par lequel nous percevons l'essence abstraite. Cet acte, lui, est singulier, individuel, mais non pas matériel, et il tombe directement sous le regard de l'esprit, qui peut le percevoir tel qu'il est [2]. Or, cet acte — et c'est ici que se résout le problème posé — prend son origine dans l'image sensible. Le voir tel qu'il est, c'est le voir ainsi, avec cette racine nécessaire. J'ai conscience qu'il procède d'un point de départ réel et individuel, que mon concept ne s'est pas formé en l'air, par lui-même et pour lui-même, comme une entité indépendante et séparée, mais en rapport avec un terme singulier, auquel le relie, si j'ose dire, une sorte de cordon ombilical. Bref, j'ai conscience de la configuration de mon acte, qui, par l'une de ses extrémités tient au singulier matériel; je l'aperçois doué de cette adaptation, de cette organisation interne, spéciale, qui suppose, en dehors de lui, un individu. Cela n'est rien que voir mon acte, un de ses côtés,

1. Voir, par exemple, I^a, q. 84, a. 7; q. 85, a. 1, ad 4^m. Saint Thomas dit : retour à l'image, et non à la sensation, parce que l'idée de l'individu peut se former indépendamment de toute sensation actuelle, et que même alors que la sensation se produit elle a d'abord comme écho cette image intérieure; l'idée ne surgit qu'ensuite. Il y a donc toujours entre l'idée et la sensation cet intermédiaire obligé.

2. Sans que la métaphysique ait ici rien à objecter, car « singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale. » I^a q. 86, a. 1, ad 3^m.

son origine, son mode d'existence : ce n'est, en aucune façon, voir l'image sensible elle-même. Elle n'existe en définitive, pour l'intelligence, que comme un terme ou un fondement inaccessible, mais nécessaire, comme une chose indéfinissable, dont on sait seulement qu'elle est et le rôle qu'elle joue, sans savoir ce qu'elle est en elle-même[1]. Mais cela suffit pour établir une certaine connaissance valable de l'individu matériel. L'esprit sait que l'essence conçue procède de l'individu et lui appartient, qu'elle est réalisée dans la nature[2]. C'est une connaissance indistincte, indirecte, mais assurée[3]. Et ainsi s'explique que notre esprit soit impuissant à définir un objet dont il n'ignore cependant pas l'existence. La solution tient compte de toutes les données du problème, et, pour contradictoires qu'elles aient d'abord paru, ne laisse pas de les harmoniser, ce semble, sans en déformer aucune.

Tel est l'aboutissement de l'analyse critique menée par saint Thomas sur la connaissance intellectuelle. Quand on en rencontre quelque part la mention occasionnelle, on peut lui trouver une apparence assez systématique. Et à la vérité, ainsi que nous le verrons dans la suite, elle a des assises métaphysiques

1. « Quid tamen sit res illa, ignotum est. Sic enim res illa et nota quodammodo, et ignota est. Nota quidem in alio... ignota secundum suam rationem formalem, et consequenter in proprio conceptu... ; nota quantum ad quæstionem quia est, ignota quantum ad quæstionem quid est. Et hoc modo singulare materiale notum est intellectui nostro. » Cajetan, in I^{am} q. 86, a. 1.

2. « Conjunctio definitionis cum definito dat definitioni quod sit quodquidest (une essence). Nulla enim ratio est quidditas nisi in quantum est alicujus entis quidditas... Si enim cognosceretur definitio, nesciendo cujus rei sit, non sciretur quidditas aliqua, sed quid significat nomen ; sic enim se haberet hujusmodi definitionem apprehendens, sicut modo se habet formans conceptum montis aurei, vel cujuscumque figmenti ex non impossibilibus. » Cajetan, in I^{am}, q. 17, a. 3.

3. Tout ce développement n'est que le commentaire des textes de Saint Thomas : I^{a} q. 86, a. 1 ; — *de Veritate*, q. 10, a. 5 ; — *Quæst. disp. de Anima*, a. 20, ad I^{um} in contrarium ; — IV *Sent., dist.*, 50, q. 1, a. 3 ; — *Contra Gentes*, II, ch. lxxiii, § Intellectus enim... — Deux remarques sur ces textes : 1° le retour *complet* sur l'image, allant jusqu'à la ressusciter et à la reconsidérer, n'est pas le fait de l'intelligence seule ; il y faut l'intervention et le concours des facultés sensibles, agissant sous l'influence de l'intelligence, ainsi qu'il est dit expressément dans les *Quæst. Disp. de Anima*, *loc. cit.*. 2° Saint Thomas ne prétend pas que nous ayons conscience du travail de l'intellect agent, comme tel. Nous affirmons son existence, en vertu d'une conclusion philosophique, simple et bien fondée, mais il n'est pas matière d'expérience. Ce qui tombe directement sous le regard de la conscience, c'est *l'acte d'intellection* avec son principe, *species abstracta a phantasmate* : bref, le fait que cet acte est né, d'une façon quelconque, de données sensibles extérieures à lui.

très profondes, dont saint Thomas ne la détache pas toujours [1]. Cependant cette critique vaut par elle-même. En l'exposant, il nous a été facile de nous maintenir strictement sur ce terrain. Nous nous sommes trouvés en présence d'une doctrine soucieuse de ne pas s'éloigner de l'expérience, de se calquer scrupuleusement sur elle, faisant appel pour se justifier, en chacune de ses étapes, non à des raisonnements *a priori*, mais à des constatations empiriques et à leurs conséquences les plus directes. En somme, les points qu'elle dégage comme certains sont indépendants de toute conception générale du monde. Il fallait qu'il en fût ainsi, car une critique de la connaissance doit rendre la métaphysique possible, et non la supposer d'avance.

III. — Comment l'idée s'applique aux classes d'êtres : le problème des universaux [2].

Par ce qui précède on a pu voir comment l'esprit saisit les essences, et comment il les considère dans l'individu matériel. Or il ne s'arrête pas là. Il rapproche certains individus les uns des autres et leur attribue identiquement la même essence; il dit, par exemple : « Pierre est homme, Paul est homme »; il forme ainsi les groupes que l'on nomme les espèces. Puis, faisant un pas de plus, il compare les espèces entre elles, il les réduit à ce qu'elles ont de commun et leur attribue encore une même essence, ou plutôt un même fragment d'essence, qui est l'essence générique : il dit, par exemple : « l'homme est animal; le bœuf ou le cheval est aussi animal [3] ».

1. Divers traits de cet exposé le lais-ent déjà soupçonner. Mais nous etudierons la question *ex professo* plus loin. Voir ci-dessous, IV°, p. 163 sq.

2. Références générales : *De Ente et Essentia*, ch. IV (capital). — *Met.* VII, l. 3, sq., surtout l. 13 et 14; X, l. 10; — *De Anima*, II, l. 12; — *Perihermeneias*, I, l. 10; — III[a] *Sent.*, *dist.* 19, q. 4, a. 2; q. 5, a. 1. On peut consulter aussi deux opuscules d'authenticité contestée : *De Natura Generis* Edit. Rom. XLII; Edit Parm. XXXIX); *De Universalibus* (Edit. Rom. LV et LVI; Edit. Parm. I.

3. *Periherm.*, I, l. 10 : « In qualibet re singulari est considerare aliquid quod sit illi proprium, in quantum est hæc res : sicut Socrati vel Platoni, in quantum est hic homo, et aliquid est considerare in eo in quo convenit cum aliis quibusdam rebus : sicut quod Socrates est animal, aut homo, aut rationale, aut risibile, aut albus... Quando .. denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis, nomen hujusmodi dicitur significare universale, quia significat... naturam sive dispositionem aliquam quæ est communis multis. »

Ceci n'est pas l'œuvre de l'intuition simple et primitive dont nous avons parlé plus haut : nous rencontrons ici des actes nouveaux et variés. Parfois une comparaison a lieu entre plusieurs intuitions qui toutes ont saisi, en divers cas, une donnée pareille. L'universel, nous dit Aristote, naît de l'expérience, c'est-à-dire, selon le sens particulier qu'il attache à ce mot, de plusieurs constatations identiques retenues par la mémoire[1]. Telle est, du moins la façon dont les choses se passent d'ordinaire. En d'autres cas plus rares, qu'Aristote mentionne également, l'universel surgit soudain d'une observation isolée[2]. Mais quels que soient ses antécédents, il implique toujours *un regard de l'intelligence sur plusieurs termes*, réels ou possibles, où il trouve son application. Et ce caractère est précisément ce qui fait de lui un universel. La nature abstraite conçue par l'esprit, dit saint Thomas, « a un rapport uniforme à tous les individus ; elle est leur image à tous et elle les fait connaître tous... Et du rapport qu'elle soutient ainsi avec tous les individus, l'esprit tire la notion d'espèce et la lui attribue[3] ».

Mais, c'est ici que la difficulté éclate. Car en définitive, l'humanité de Pierre n'est pas celle de Paul ; l'animalité de l'homme n'est pas celle du bœuf ou du cheval : comment donc peut-on grouper ces réalités diverses sous une notion unique ? — De plus, l'universel, c'est l'indéfini, l'indéterminé ; et rien n'existe que le concret. La condition de l'existence, c'est la détermination ultime : l'être est ceci ou cela, celui ci ou celui-là, mais il ne reste pas indécis entre plusieurs déterminations possibles. On ne rencontre pas dans la nature l'homme en soi ou l'animal générique. Comment donc peut-on affirmer l'universel de l'ordre réel, et dire, par exemple : Pierre est homme ; l'homme (qui existe) est animal ? — Enfin l'universel semble porter en lui la

1. *Seconds Analytiques*. II, ch. XV (Saint Thomas, l. 20) : « des souvenirs multiples numériquement forment une seule expérience : αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν », n° 5. Saint Thomas donne un exemple : « Cum talis [homo] recordatur quod talis herba sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris ». Cf. *Ibid.*, I, l. 42, p. 171.

2. Voir ci-dessous, ch. VII : *l'Induction*, p. 261, 266, 267.

3. « Ex hoc quod [natura] talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi (ei) ». *De Ente*, ch. IV.

contradiction. Car il est à la fois un et multiple. D'une part, son unité est si invariable, si indépendante de la multiplicité numérique, tellement étrangère à toutes les particularités individuelles, qu'il reste toujours identique à lui-même, quel que soit le sujet où il se réalise : Pierre est homme exactement de la même façon que Paul ; cet attribut qu'on leur applique à l'un et à l'autre est *univoque*, c'est-à-dire présente, dans les deux sujets, le même sens. D'autre part, l'universel est tellement approprié et identifié à chacun des individus auxquels il s'applique, qu'on l'affirme simplement, sans restriction, de chacun d'eux et qu'il se multiplie avec eux : Pierre est homme, Paul est homme, Pierre et Paul sont *des* hommes [1].

Alors, l'universel n'est-il donc qu'une construction mentale, un terme conventionnel, *figmentum mentis*, une étiquette commode pour recouvrir des diversités qui n'importent pas dans la pratique, un mot auquel ne correspond aucune réalité distincte : *flatus vocis*? Et en ce cas, que devient l'objectivité de la science, qui ne se compose que de représentations abstraites et de lois générales? Tel est le problème des universaux. Aprement débattu dans le siècle qui précéda saint Thomas, quelle solution reçut-il de l'auteur de la *Somme*?

§ 1. — Principe de la solution thomiste : les trois états de l'essence.

Le principe de cette solution est emprunté au philosophe arabe Avicenne. D'après lui, une essence, une nature quelconque est susceptible d'être considérée dans trois états différents [2] : 1° Dans la réalité physique. Et là elle n'est pas universelle, mais particulière, exclusivement propre au sujet qui la possède, identifiée avec une certaine individualité. 2° Dans l'esprit qui la connaît, et qui, la comparant à divers individus, s'aperçoit que chacun d'eux la réalise. Là elle constitue le véri-

1. Ces difficultés, discutées dans les écoles du XII^e^ siècle, sont encore celles que M. Bergson nous propose. Le problème n'a guère varié. (Cf. *Introduction à la Métaphysique. Revue de Métaph. et de Morale*, 1903, p. 8).

2. *De Ente*, ch. IV ; — *Quodlib.*, VIII, a. 1.

table universel, un en lui-même et capable cependant d'exister en plusieurs ; elle fournit la matière des concepts de genre et d'espèce. Si ces deux états, qui s'opposent de façon si décidée, étaient les seuls, le problème apparaîtrait insoluble, ou plutôt il se résoudrait par le subjectivisme et la faillite de la science. Mais il y en a un troisième, où gît le germe de la solution. 3° Dans les deux états précédents, l'essence était considérée sous des modes d'existence spéciaux et rigoureusement incompatibles l'un avec l'autre. Dans celui-ci, elle exclut toute espèce d'existence. Elle est prise en elle-même et pour elle-même, strictement, sans aucune des conditions qui l'accompagnent dans les choses ou dans l'esprit. Par une de ces abstractions intuitives que nous avons décrites, elle a été dégagée du sensible. Et, à la vérité, l'esprit ne peut faire qu'elle ne tienne encore au sensible par ce rapport d'origine[1], qu'elle ne se double même d'une image, car on ne pense pas sans images[2]. Peut-être aussi diverses coupes abstractives ont-elles été déjà pratiquées par l'esprit sur l'individu matériel ; l'aspect actuellement considéré n'est pas le seul, mais fait partie d'un ensemble qui offre beaucoup d'autres points de vue possibles. De tout cela l'esprit a conscience. Mais ces rapports divers n'entrent cependant à aucun titre dans les constitutifs intérieurs de l'essence envisagée et ne l'empêchent pas de former, par elle-même, une unité saisissable à part. L'esprit peut donc l'amener seule au premier plan et laisser tout le reste dans un vague fond de tableau, la tenir étroitement sous son regard, à l'exclusion de ses entours et des rapports où elle se trouve engagée en fait, bref, négliger et le mode d'existence qu'elle a dans la réalité, et les relations spéciales qu'elle peut avoir avec d'autres objets de pensée. A plus forte raison, l'esprit peut-il faire abstraction de l'existence spirituelle qu'il confère à l'essence par le fait qu'il la pense, et de la valeur générale dont elle devient, par là même, susceptible : car c'est encore ici un élément étranger à l'essence, une relation à autre chose, — à divers individus concrets — qui reste hors

1. Voir ci-dessus, p. 147-148.

2. Comme il sera expliqué en psychologie.

de la pensée. L'esprit se borne donc à considérer directement l'essence elle-même, avec ses caractères propres et ses déterminations intérieures. En cet état de solitude et de pureté stricte, peut-on dire qu'elle soit vraiment universelle? Non[1], puisque le rapport à divers individus où elle pourrait se réaliser ne fait point partie de ce qui la constitue formellement. Peut-on dire alors, à l'inverse, qu'elle soit singulière? Pas davantage, puisque cette individualisation, cette particularisation lui est pareillement étrangère : « On n'en peut rien affirmer avec vérité, dit saint Thomas dans un passage mémorable, sinon qu'elle se convient à elle-même, en tant qu'elle est cette nature [c'est-à-dire en tant qu'elle possède ses caractères propres]. Tout ce qu'on lui attribue d'autre fait une fausse attribution. Par exemple, à l'homme, en tant qu'homme, convient le caractère raisonnable, et le caractère animal, et les autres qui sont inclus dans sa définition; mais d'être blanc ou noir, ou quoi que ce soit qui n'entre pas dans le contenu (ratio) de l'humanité, ne convient pas à l'homme en tant qu'homme. Donc, si l'on demande : cette nature peut-elle être dite une [numériquement][2] ou multiple? il ne faut concéder ni l'un ni l'autre, parce que l'un et l'autre est en dehors du concept d'humanité, et l'un et l'autre peut lui échoir. Car si la multiplicité faisait partie de son contenu (ratio), jamais elle ne pourrait être une [numériquement, individuellement], et cependant, elle l'est dans Socrate. De même, si l'unité [numérique] faisait partie de sa notion et de son contenu, la même et unique nature se trouverait dans Socrate et dans Platon, et elle ne pourrait se multiplier en divers sujets.[3] » Considérée en ce troisième état, l'essence est appelée « nature absolue », c'est-à-dire — absolu s'opposant à relatif — dépouillée de toute relation à quoi que ce soit d'étranger; on l'appelle aussi parfois, moins proprement : « l'universel dans la chose, *universale in re* »[4], ou l' « universel direct ».

1. « Non potest dici quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ » *De Ente*, ch. IV.

2. Il s'agit de l'unité qui appartient à un individu concret, non de l'unité des diverses notes qui composent l'essence totale.

3. *De Ente*, ch. IV.

4. Par exemple, *II^o Sent.*, dist. 3, q. 3, a. 2, ad. 1^m; — *Met.*, VII, l. 13.

§ 2. — La solution.

La distinction de ces trois états et surtout l'opposition entre le deuxième et le troisième nous font déjà entrevoir quelle réponse sera donnée par saint Thomas aux difficultés formulées plus haut[1], et dont l'apparence inextricable ne provenait que d'une confusion entre la nature absolue et l'universel proprement dit.

La nature absolue. — Elle est l'objet d'un acte direct, d'une simple intuition abstractive : *prima intentio*. Toutes les fois que l'essence est envisagée *directement* dans les réalités concrètes, c'est à elle que l'on a affaire. Il lui appartient d'être affirmée des individus[2]. En effet, la nature humaine, par exemple, existe réellement dans ses divers représentants, et l'esprit ne commet ni erreur ni confusion en la leur attribuant[3]. Du tout complexe que représente pour moi Socrate, — individu perceptible par mes sens, et en qui je puis discerner déjà certains caractères abstraits : réalité, unité, corporéité, couleur, etc., — je tire une note spéciale et je l'envisage à part. Je dis[4] : cet individu, qui peut être par ailleurs quantité de choses, est au moins ceci : homme. Je fais abstraction de tout ce qui n'est pas contenu sous ce terme, de tous les caractères étrangers à celui-là ; je n'envisage en Socrate ni l'individualité, ni les accidents, ni les groupes divers auxquels il pourrait encore appartenir. Je n'exclus de lui aucun de ces caractères ; je puis même

1. P. 151-152.

2. « Naturæ humanæ *secundum absolutam sui considerationem* convenit quod prædicetur de Socrate » *De Ente*, ch. IV « Universale dupliciter potest accipi Uno modo, *pro ipsa natura*, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis : et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, et prædicantur in quid (c'est-à-dire pour définir *ce qu'est* l'être en lui-même). Animal enim significat substantiam ejus de quo prædicatur, et homo similiter » *Metaph.*, VII, l. 13. »

3. « Ipsæ autem naturæ, quibus accidit intentio universalitatis, *sunt in rebus*. » *De Anima*, II, l. 12, cf. I^a, q. 85, a. 2, ad. 2^m, etc.

4. Bien qu'il ne s'agisse ici que des simples concepts, il sera question plus d'une fois de jugement, d'affirmation, de prédication, etc. Mais nous prévenons, une fois pour toutes, que cela n'aura qu'un sens et qu'un but tout pratiques : préciser la signification de ces concepts.

savoir qu'il les possède, mais, pour le moment, je ne m'en occupe pas, je les laisse en dehors du concept que je forme. Le regard de mon intelligence, mon « intentio », n'est dirigée et ne tombe que sur l'humanité qui est là. Et en la saisissant, je saisis une réalité, « car il n'est pas requis pour la vérité de l'appréhension que celui qui perçoit une certaine chose perçoive tout ce qui est en elle »[1].

L'abus ne commencerait qu'au moment où je transporterais dans la réalité *le mode de la conception intellectuelle*, le mode abstrait, l'isolement, l'inachèvement, l'indétermination. C'est l'écueil où sont venus donner tous les systèmes ultra-réalistes, depuis Platon jusqu'à Duns Scot. L'indéterminé ne saurait exister dans le concret, fût-ce à titre de partie. L'homme en soi ne répugne pas moins, enveloppé d'une individualité réelle (position de Scot), qu'à l'état séparé (position de Platon)[2].

La doctrine thomiste ne se fourvoie pas dans cette impasse, elle tient essentiellement dans la distinction célèbre : *l'universel direct, nature absolue, est dans les choses, quant à ce qu'on en conçoit, non quant au mode selon lequel on le conçoit*[3]. Les caractères envisagés à part sont bien là, mais non à part. Et si l'esprit les considère seuls, *il ne les prend pas pour des réalités*

1. *De Anima*, II, l. 12.

2. Voici par exemple comment Duns Scot comprend les choses : « Si ponatur albedo, species simplex non habens in se duas naturas, est tamen in albedine aliquid realiter unde habet rationem coloris et aliquid unde habet rationem differentiæ, et hæc realitas formaliter non est illa realitas, nec e converso formaliter ; imo una est extra realitatem alterius, formaliter loquendo, sicut si essent duæ res, licet modo per identitatem istæ duæ realites sint una res. » *Opus Oxoniense* : I, dist 2, q. 7, n° 45. « Communitas convenit naturæ extra intellectum et similiter singularitas Et communitas convenit ex se naturæ, singularitas autem .. per aliquid in re contrahens ipsam » *Ibid.*, II, dist. 3, q. 1, n° 10. — De deux choses l'une Ou bien la nature en question est modifiée intrinsèquement par l'individualité, *elle devient elle-même individuelle* ; elle cesse donc d'être « commune », et nous revenons tout droit à la doctrine thomiste : une seule et identique réalité contient à la fois fondus dans son unité indissoluble, et les caractères qui peuvent se retrouver ailleurs, et le caractère individuel. Ou bien cette nature demeure extrinsèque à sa propre individualité ; et alors, — sans parler de la difficulté de concevoir, soit une nature individuée (c'est à-dire constituée dans ce qu'elle a de plus intimement propre par autre chose qu'elle-même ; soit une individualité vide de contenu et qui réellement n'individue rien, puisque la nature reste commune — nous sommes ramenés à l'universel dans les choses : ce qui, de l'aveu de Scot lui-même, est une absurdité.

3. « Ex hoc [Plato] in sua positione erravit quia credidit quod modus rei intellectæ in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam. » *Met.*, I, l. 10, p. 274². « Universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsæ autem naturæ quibus accidit intentio universalitatis sunt in rebus. » *De Anima*, II, l. 12, et cent autres passages.

séparées. Le point de vue où il se tient est incomplet, non pas faux, et il ne le prend pas pour un point de vue complet.

Qu'on ne parle donc point ici de déformation. Qu'on ne dise point que le mode de la conception affecte nécessairement l'objet conçu ; qu'en distinguant cette nature, je lui confère, par le fait même, bon gré mal gré, un caractère distinct aux yeux de mon intelligence. Ce serait inexact, car *je n'envisage pas cette distinction, elle n'entre pas dans mon objet, elle ne fait pas partie du contenu de mon concept*. Le concept d'homme, par exemple, ne contient aucune idée d'une distinction entre l'humanité et l'individualité, mais seulement les notes constitutives de l'homme, soit : « animal » et « raisonnable » ; il laisse absolument hors de compte la manière dont elles peuvent se vérifier dans l'individu. L'individualité n'est pas envisagée ; elle ne peut donc pas être opposée à la nature, ni en être positivement exclue, car pour l'exclure, il faudrait se prononcer sur elle. Ne confondons pas l'abstraction, — qui est une omission — avec la négation, un silence avec un refus [1].

Je dirai plus. La seule absence d'exclusion positive, le fait même de l'abstraction indique, dans le réel, la présence de quelque chose d'autre que la nature considérée. Si quelque chose a été omis, c'est donc qu'il y avait encore quelque chose. La façon dont la nature est considérée montre qu'elle est liée à d'autres éléments.

Le concept abstrait, qui est le moyen de ces opérations mentales, comporte en effet une zone d'indétermination. Ce n'est pas une appréhension totale et close, où la réalité entière se trouverait prise et définie ; c'est une appréhension essentiellement incomplète, toujours inadéquate, ouverte à des perfectionnements ultérieurs, susceptible d'être déterminée par de nouveaux actes de l'esprit. Il trace un commencement de contours, non un cercle fermé et infranchissable. Les lignes restent inachevées, prêtes à s'infléchir dans bien des directions. La zone éclairée se prolonge en une région obscure, où l'on devine des formes vagues, qu'un nouveau rayon de lumière conceptuelle

1. Voir ci-dessous, p. 177 et 178.

ou un retour vers le sensible ferait émerger de l'ombre [1]. Par là le concept est indemne de toute déformation.

Le même caractère abstrait nous fait voir comment le concept de la nature absolue peut être appliqué aux individus. En effet, par son indétermination même, il signale, sans le définir, ou, pour employer le terme scolastique, il « connote », hors de lui, autre chose que cette nature. En disant : « Socrate est homme », je ne prétends pas énoncer en clair tout ce qui est dans Socrate : Socrate est homme, et encore autre chose qui reste inexprimé. L'égalité que j'établis est rigoureuse, mais elle comporte une inconnue. L'attribut exprime le tout du sujet, mais en n'y éclairant qu'un seul aspect [2].

Le caractère indéterminé du concept lui permet encore de se compléter par articulation à un autre concept et de composer avec lui *l'unité* d'une définition. Par exemple, dans le groupe « animal raisonnable », animal est une donnée indécise, inachevée, capable de divers achèvements, une « puissance [3] » susceptible d'être « actuée » de plus d'une façon. Qui dit « animal raisonnable » dit autre chose qu' « animal + raisonnable ». Nous n'avons pas affaire ici à des *parties intégrales*, achevées en elles-mêmes, et qui, par leur simple juxtaposition, composeraient un ensemble, mais à des *parties déterminables* l'une par l'autre, et dont chacune comprend le tout, envisagé à un point de vue spécial, qui appelle le point de vue complémentaire [4]. C'est ainsi que l'unité d'un même objet n'est pas

1. « Potest .. hoc nomen « corpus » hoc modo accipi ut significet rem quamdam quæ habet talem formam ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non » *De Ente*, ch. III. Cf. *de Veritate*, q. 21, a. 1, et J. de Tonquédec : *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 2e article. *Etudes*, mai 1907 t CXI, p. 442 ; brochure p. 61-62.

2. « Patet... quod essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum... sicut etiam essentia generis et speciei... Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, inde est quod, sicut id quod est genus, prout prædicatur de specie, implicat in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie, ita id quod est species, secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte ; et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis : unde homo de Socrate prædicatur. » *De Ente*, ch. III. Cf. *de Verit.*, q. 21, a. 1 : *Alio modo*, etc.

3. J'entends évidemment une puissance *logique* et non *physique*. Cf. I^a, q. 3, a. 5 : *Primo ;* — *Perihermeneias*, I, l. 8, etc.

4. « Formæ specierum quæ sunt differentiæ, non sunt aliæ formae a forma generis,

contredite par la pluralité des vues que l'on en prend : parce qu'aucune ne se donne comme indépendante et complète, mais que toutes, au contraire, apparaissent solidaires et harmoniques [1].

Enfin, comme tous les individus sont traités dans le concept de la même manière, comme la compréhension de la nature absolue ne met en relief que leurs similitudes, et laisse le reste dans l'ombre, on comprend qu'elle puisse être affirmée de tous de façon *univoque*, c'est-à-dire dans le même sens [2]. Dans le monde réel, l'animalité du cheval n'est pas celle de l'homme, l'humanité de Pierre n'est pas celle de Paul ; aucun être n'est parfaitement identique à son semblable, autrement il coïncide-

sed sunt forma generis cum determinatione. Sicut patet quod animal est quod habet animam sensitivam, homo autem est qui habet sensitivam « talem », scilicet cum ratione, leo vero, etc... Et sic de aliis. Unde, cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua essentia diversa a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato... Unde patet quod multæ partes definitionis non significant multas partes essentiæ ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis ; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. » *Met.*, VII, l. 12. « Differentia additur generi non quasi pars parti, sed quasi totum toti. » *Ibid.*, X, l. 10. « Genus significat indeterminate id totum quod est in specie, ...similiter etiam differentia... et etiam definitio significat totum et etiam species, sed diversimode... » *De Ente*, ch. III, cf. *de Veritate*, q. 21, a. 1.

1. Ceci répond, ce semble, à l'objection du P. Rousselot, qui accuse ici Saint Thomas de « naïveté » et d' « inconséquence ». Il écrit ; « Lui qui avait si bien montré qu'une chose peut être identique à une idée, il n'a pas vu qu'il se contredisait en la faisant identique à *deux* idées... Tant qu'il y a dualité d'idées, l'essence n'est pas comprise comme elle est. » *L'Intellectualisme de Saint Thomas* (1re édition), p. 111 et 107. Je ne puis m'empêcher de trouver ici un cas de ces confusions contre lesquelles pourtant Saint Thomas avait expressément prémuni ses lecteurs : confusion entre la *chose conçue* et le *mode de la conception*, entre les *ingrédients matériels* d'un concept et sa *signification*.

2. On sait qu'un terme commun est susceptible d'être pris en trois sortes d'acceptions. Il peut être équivoque, analogue ou univoque. Il est équivoque lorsque les réalités qu'il désigne n'ont de commun que le nom : par exemple, le bélier animal et le bélier constellation zodiacale. Il est analogue, lorsque la propriété qu'il exprime a vraiment quelque unité et convient à chacun des sujets désignés, mais non pas au même titre et dans le même sens : par exemple, la faculté de *voir* est attribuée à l'œil et à l'esprit, le qualificatif *sain* à un corps et à la nourriture qu'il absorbe, mais évidemment dans des sens divers. Enfin le terme est univoque lorsque des caractères partout identiques lui correspondent. Ce dernier cas est celui de l'universel direct. « Aliquid prædicatur de diversis. . quandoque quidem *secundum rationem omnino eamdem*, et tunc dicitur de eis univoce prædicari, sicut animal de equo et bove. » *Met.*, IV, l. 1. « Id vocatur genus quod est *unum et idem ambobus* [scilicet homini et equo]. » *Ibid.*, X, l. 10. « Omne genus habet differentias quæ sunt *extra essentiam generis*. » I^a, q. 3, a. 5, 2°. « Secundum esse, [species] *est in omnibus singularibus unum et idem*, no quidem numero,... sed secundum rationem speciei. » *Post. Anal.*, II, l. 20. Dans *Met.*, VIII, l. 3, Saint Thomas repousse explicitement l'idée que le terme générique soit seulement analogue. Cf. *De Ente et Essentia*, ch. VI, *init.* ; *de Pot.*, q. VII, a. 3.

rait avec lui[1]. Mais l'esprit peut considérer par des actes divers ce qui, dans la réalité, ne fait qu'un. Par nécessité ou par choix, son regard se limite à tel ou tel aspect des choses. Et du moment qu'il s'abstient d'ériger cet aspect en objet séparé, nous avons vu qu'il prend des choses une connaissance, imparfaite à la vérité, mais réelle et valable.

L'Universel. — La nature absolue n'est pas l'universel, mais elle en est la matière. En fait, elle distingue certains caractères qui fusionnent dans la réalité. Mais elle ne signale pas cette distinction. Elle laisse dans le vague, dans l'inexprimé, ce qui est actuellement en dehors de son contenu strict. Que maintenant l'esprit s'attache à cette distinction, au lieu de la négliger comme tout à l'heure, qu'il *compare* la nature *commune* aux individus ou aux groupes *divers* où elle se réalise : il formera l'universel. Toute la différence entre la nature absolue et l'universel proprement dit revient donc à ceci : qu'on envisage ou non la distinction et le rapport qui existent entre la nature commune et ses réalisations diverses. Si on ne les envisage pas, on peut attribuer cette nature à un être réel : c'est la nature absolue ; si on les envisage, on ne le peut pas : c'est l'universel. Appréhender la nature *par un acte distinct* et l'appréhender *comme distincte*, sont deux choses fort différentes.

La démarche nouvelle qui s'accomplit dans le second cas, c'est une réflexion de l'esprit sur les résultats d'une première démarche, qui est l'acte originel d'appréhension. Cet acte était direct ; il avait pour terme immédiat certaines propriétés du réel, une certaine nature que l'on considérait ici ou là dans le monde. A présent l'esprit s'avise de réfléchir sur ce qu'il a fait, sur ce

1. « Logicus, qui considerat intentiones [le contenu des concepts] tantum, dicit hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce prædicari, sed esse hujus naturæ *non est ejusdem rationis* in corporibus coruptibilibus et incorruptibilibus. » I[a] *Sent.*, dist., 19, q. 5, a, 2, ad 1[m]. « Non solum oportet genus esse commune duobus differentibus secundum speciem, sicut quod utrumque sit animal, *sicut aliquid individuum* est commune diversis, ut eadem domus aut possessio ; *sed oportet hoc ipsum quod est animal esse alterum utrumque*, ita quod hoc animal sit equus et hoc animal homo. » Dans la réalité, le genre est intrinsèquement diversifié par les différences spécifiques : « anima sensibilis differt specie in homine et equo » *Met.*, X, l. 10. (Cf. ci dessus, p. 158, note 4.) Et son unité provient de l'indétermination où l'esprit le laisse : « unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit » *De Ente*, ch. III.

que ce premier acte lui a livré[1]. Il voit que cet acte aboutit à dégager la nature en question de tout ce qui l'accompagne dans la réalité : des notes individuantes, s'il agit d'une espèce, des différences spécifiques, s'il s'agit d'un genre. Il constate que, prise ainsi, sous l'unité de son regard, et précisément en vertu de ce regard exclusif, elle forme une unité bien nette, bien distincte; et qu'en même temps elle est le type que des sujets ou des groupes divers reproduisent, ou pourraient reproduire[2], chacun à sa façon[3]. Leur nombre n'importe pas : en principe, il peut être infini; en fait, il se réduit parfois à l'unité[4]. Mais l'esprit ne l'attribue désormais à aucune réalité spéciale; il la garde au contraire expressément distincte, isolée de toute existence particulière : et c'est précisément parce qu'elle n'en inclut aucune qu'elle a un rapport général à toutes. Voilà l'universel : *unum aptum inesse pluribus*. Mais en faisant ce pas, l'esprit est sorti du domaine de la réalité. Il a construit un être de raison[5]. Car en vérité, cette entité commune, et distincte des sujets où elle s'établit, ne se rencontre pas dans le monde[6]. Tout ce qui existe est spécifié, individualisé; rien de ce qui existe ne saurait être à la fois, et grâce au même caractère, un et multiple. L'universel n'est qu'une formule où l'esprit condense et résume le résultat de ses intuitions abstractives. Cette formule n'est pas fausse, à condition qu'on la prenne pour ce qu'elle est, avec ce qu'elle

1. « Intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo *immediate*, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo *mediate*, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus, *reflexus supra ipsum*, considerat illud, etc. » *de Pot.*, q. 1, a. 1, ad. 10^m. Cf. I^o *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3.

2. Voir note 4 ci-dessous.

3. « Ipsa enim natura [humana] habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua... prout est essentialiter imago omnium et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines. » *De Ente*, ch. IV.

4. « Universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest; quia quædam universalia sunt quæ non continent sub se nisi singulare, sicut sol et luna. Sed hoc non est quin ipsa natura, quantum est de se, sit nata esse in pluribus, etc. » *Met.*, VII, l. 13, cf. l. 15 *fin*, et I^a, q. 13, a, 9.

5. *Met.*, IV, l. 4. Sur l'*Être de raison*, voir ci-dessous, Appendice VII.

6. « Non enim in diversis singularibus est aliqua natura una numero, quæ possit dici species. Sed intellectus apprehendit ut unum id in quo omnia inferiora conveniunt. Et sic in apprehensione intellectus, species fit indivisibilis, quæ realiter est diversa in diversis individuis. » *Met.*, X, l. 1. Cf. I^a, q. 85, a. 2, ad. 2^m.

comporte d'élaboration intellectuelle, et qu'on ne veuille pas transporter tel quel dans la réalité ce qu'elle exprime, le métamorphoser en une donnée extérieure [1].

Ce sont les philosophes, certains philosophes, qui ont opéré ce transfert et cette métamorphose abusive. Mais l'esprit humain, dans ses mouvements naturels, n'en est aucunement responsable ; il s'y oppose au contraire de façon évidente. Il sait fort bien distinguer entre la nature absolue et l'universel réflexe. La preuve en est dans les prédicats différents que le langage commun applique à l'essence, selon qu'elle est envisagée directement dans les choses, ou considérée comme abstraite et universelle. Dans ce dernier état on dira d'elle : l'homme est une espèce, l'animal est un genre. Mais on ne dira jamais : l'homme réel, Socrate, est une espèce ; l'animal qui broute dans le pré est un genre. La qualité d'espèce ou de genre ne convient pas à la nature telle qu'elle est dans les choses : *sub prima intentione* ; mais bien à la nature telle qu'elle est dans l'esprit : ***sub secunda intentione*** [2].

L'espèce se définit : ce qui est *affirmable* de plusieurs individus ; le genre : ce qui est *affirmable* de diverses espèces. Mais il faut avoir soin de le remarquer : dès que ces universaux sont appliqués *en fait* à quelque sujet réel, ils perdent, par là même, leur qualité d'universaux. Ce qui est affirmé de ce sujet, c'est leur contenu matériel, c'est-à-dire l'ensemble des déterminations qu'ils expriment (animal, raisonnable, etc.), — mais non pas formellement leur qualité de genre ou d'espèce, leur caractère universel : car ce caractère ne leur convient que selon l'état isolé où ils se trouvent dans l'esprit. Socrate est homme, mais non l'homme, prédicable de tout individu. De même, un

1. « Hujusmodi intentionis, licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. » *I^a Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3.

2. « Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Naturæ humanæ secundum suam absolutam considerationem convenit quod prædicetur de Socrate ; et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de secundariis quæ consequuntur eam secundum quoddam esse quod habet in intellectu : unde nomen speciei non prædicatur de Socrate, ut dicatur : Socrates est species. » *De Ente*, ch. 2, avec *finem*.

possible est ce qui peut se réaliser, — c'est-à-dire que les notes dont il se compose peuvent être amenées à l'existence — mais par le fait même qu'il se réalisera, il perdra sa qualité de possible : il ne sera plus « ce qui peut se réaliser ». « Le caractère d'être affirmable, dit saint Thomas, peut être inclus dans la définition de cet objet de pensée (*intentio*) qui est le genre, et le genre ne s'achève que par l'opération de l'esprit. Cependant ce qui est considéré comme affirmable et composé avec un sujet [dans une proposition] n'est pas le concept même du genre, mais [le caractère réel] auquel l'esprit attache cette idée de genre : soit [le caractère] exprimé par ce mot : animal [1]. »

IV. — Les fondements ontologiques de la connaissance abstraite.

L'une des caractéristiques de la méthode de saint Thomas, c'est qu'il pousse toujours ses explications à fond, remontant perpétuellement jusqu'aux principes premiers d'où elles découlent. Sa critique de la connaissance, sa doctrine de l'abstraction intellectuelle et des universaux est conçue — comme le sera pareillement sa psychologie — en fonction de sa métaphysique. Pour remplir notre rôle de commentateur fidèle, nous croyons donc utile, avant de clore le présent chapitre, et au risque de le compliquer quelque peu par des aperçus forcément sommaires sur des matières difficiles, d'indiquer ici les principales de ces connexions métaphysiques. Cette excursion hors de la critique n'en altérera d'ailleurs en aucune façon la consistance propre, et l'on pourra refuser de nous y suivre, négliger

1. *Ibid.* Ce passage du *De Ente* est difficile : le sens général n'en semble pourtant pas douteux ; j'espère ne pas l'avoir trahi dans la traduction que j'en ai essayée.
Les développements qu'on vient de lire montrent le caractère sophistique des syllogismes suivants, véritables arguties scolastiques : « Socrate est homme. Or « homme » est une espèce. Donc Socrate est une espèce. » Homme est pris, dans la majeure, comme nature absolue, et dans la mineure, comme universel. « L'homme se trouve dans plusieurs individus et en est affirmable. Or Socrate est homme. Donc Socrate se trouve dans plusieurs individus et en est affirmable. » Ici c'est la majeure qui prend le moyen terme comme universel, et la mineure qui lui donne le sens de nature absolue. L'essence humaine est affirmable de plusieurs individus, mais cette propriété ne convient qu'à elle et non aux individus où elle se réalise. On affirme des individus l'essence, et non l'affirmabilité.

même en son entier cette dernière partie, sans rien compromettre des résultats acquis et des conclusions démontrées par ce qui précède. Inutile d'ajouter qu'en touchant ici à quelques points capitaux de la métaphysique thomiste, nous ne prétendons pas les donner comme établis, ni même en fournir un exposé complet. Nous y prenons seulement quelques indications utiles à notre objet présent.

§ 1. — Fondement ontologique de l'intellection des essences.

Tout être matériel contient autre chose que la matière, quelque chose d'analogue à une âme, un principe simple de soi, qui s'appelle la forme. De la forme procède tout l'ensemble des caractères de l'être, sa configuration, ses déterminations, son ordonnance intérieure, son unité. Il n'y a pas de matière pure : toute matière est « actuée » par une forme. Sans la forme, la matière ne saurait ni exister ni même être conçue. Rien n'est réel et intelligible que le déterminé et l'actuel. La matière n'est donc pas directement pensable : elle ne l'est que par la forme d'où procèdent son actuation et sa détermination. Mais la forme est un principe spirituel ou quasi-spirituel, et de ce chef, proportionné à l'esprit. Chez les êtres inférieurs à l'homme, jusqu'au minéral inclusivement, nous l'appelons quasi-spirituel, parce que, là même, il n'est pas identique à la matière et que, par ce trait, il ressemble à l'esprit. C'est donc vers cet élément, directement saisissable, analogue ou semblable à ce qu'il est lui-même, que l'esprit se portera. Il dégagera ce plan, ces lignes directrices, sur lesquelles tout l'être est construit ; il lui arrachera, pour ainsi dire, son âme. Cependant il ne concevra pas cette âme séparée de la matière, puisqu'elle y tient, sinon nécessairement, du moins actuellement, et que, par nature, elle est forme d'un corps : ce serait la défigurer. Il devra donc *prendre quelque idée* de la matière. Il la concevra indirectement, par rapport à la forme : comme son réceptacle, son support, comme la puissance actuée par elle et le sujet des déterminations qu'elle apporte. Dans le concept abstrait, la forme sera

donc appréhendée *in recto* et la matière *in obliquo*[1]. Celle-ci, du reste, n'y apparaîtra que sous un aspect général et indéterminé : ce ne sera pas telle matière, mais la notion de la matière, d'une matière quelconque ; la détermination numérique et l'individualité ne seront saisies que dans un acte postérieur : le retour vers le phantasme[2]. Ainsi donc, en résumé, l'objet immédiatement proposé à l'esprit est la forme d'un corps, non matérielle en soi, mais existant dans la matière. Et ceci nous montre comment la constitution ontologique de l'être, la présence en lui d'un élément autre que la matière, mais ayant avec elle un rapport intrinsèque, permet à l'esprit de s'y appliquer, et d'en saisir, par cet élément, l'essence tout entière.

§ 2. — Fondement ontologique des diverses abstractions qui donnent naissance aux universaux.

D'après la métaphysique de saint Thomas, l'existence pure ne convient qu'à l'Être infini, à Dieu. L'être des créatures est mélangé d'éléments potentiels, qui constituent l'essence, et par lesquels l'existence est contractée et limitée. Parmi ces éléments potentiels, l'un se rencontre chez tous les êtres finis, même chez les esprits purs : c'est la forme. L'existence reçoit de la forme certaines déterminations d'ordre qualitatif, qui la restreignent à une certaine espèce d'être. Deux esprits purs se distinguent l'un de l'autre par les caractères formels qu'ils possèdent ou qu'ils excluent. C'est l'individuation par la forme. Mais une limitation nouvelle peut intervenir, du fait d'un second élément potentiel : la matière. A l'inverse des esprits purs, aucun des êtres matériels n'épuise son espèce, les virtualités de sa forme : il n'en représente qu'un exemplaire. Il ne se distingue pas seulement des êtres étrangers à son espèce, par des différences *qualitatives*, mais, à l'intérieur même de l'espèce, il se distingue des autres individus qui la représentent également, par une différence purement *quantitative* ou *numérique*. Il réalise la forme

1. *Physic.*, I, l. 13 (Aristote : ch. VII. n° 16) ; — *De Veritate*, q. 10, a. 4 — *De Ente*, ch. II, vers le début ; — *In Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 2, etc ;

2. Ci-dessus II°, p. 146 sq.

dans une certaine portion de la matière qui lui est exclusivement propre. C'est l'individuation par la matière, par une certaine partie de la matière : *materia quantitate signata*.

Dans la lumière de cette métaphysique plaçons la théorie des universaux. N'oublions pas que ceux-ci s'appliquent d'abord et proprement aux êtres matériels, desquels l'esprit tire toutes ses connaissances abstraites.

A. Voici donc l'intelligence aux prises avec les données sensibles, en train de former sur elles, par exemple, un concept d'espèce : soit celui de l'homme. Que fait-elle ? Elle laisse de côté l'individualité, pour s'attacher aux caractères spécifiques : ce qui veut dire, en langage métaphysique, qu'elle néglige ce qui provient de la matière pour considérer exclusivement ce qui provient de la forme. En effet, puisque la forme corporelle est individuée par la matière, la dégager par la pensée des influences matérielles, c'est proprement et précisément donner naissance à un universel [1]. D'elle-même cette forme est indifférente à exister dans telle région de la matière plutôt que dans telle autre ; elle peut se reproduire ici ou là, n'importe où, un nombre indéfini de fois. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que « toute forme existant dans un sujet particulier, par lequel elle est individuée, est commune à plusieurs », sinon en fait, du moins en droit [2] ; que « toute forme est, comme telle, universelle, sauf les formes subsistantes [celles des esprits purs] » [3]. A l'abstraction intellectuelle qui sépare la nature de l'individu correspond donc *proportionnellement*, dans la réalité, la distinction physique des deux principes constitutifs de l'être : la matière et la forme.

Ce n'est pas tout. Le principe d'individuation n'est pas la matière en général, mais telle portion déterminée (signata) de matière. L'essence commune de l'humanité par exemple, la nature humaine, prise comme telle, enferme la matière, mais

1. A un universel direct, ou nature absolue, d'abord ; dont un second acte de l'esprit fera sortir l'universel réflexe, ainsi que nous l'avons expliqué.

2. I^a, q. 13, a. 9.

3. *De Verit.*, q. 2, a. 6 ; cf. q. 10, a. 5.

c'est la matière générique, indéterminée[1]. Une forme corporelle est essentiellement ordonnée à exister dans la matière; elle exige donc une matière quelconque, mais non celle-ci ou celle-là. Par conséquent elle peut se réaliser en dehors de tel individu. Elle existe vraiment en lui, mais elle le déborde, puisqu'elle existe également chez tous les membres de l'espèce. Voici donc, de nouveau, pour appuyer nos distinctions logiques, une distinction réelle et objective : celle qui règne entre la nature spécifique et chacun des individus qui la possède. Cette distinction n'est pas, à la vérité, adéquate, comme la première; elle ne s'établit pas entre deux êtres, enfermés chacun dans leur essence séparée, puisque la nature fait partie de l'essence individuelle totale. Cependant la distinction est réelle, puisque, dans la réalité, la nature peut se rencontrer hors de tel individu donné[2]. C'est là ce que l'intelligence exprime quand elle *rapporte* la nature ou essence à tel sujet particulier, quand elle traduit leur distinction par des mots distincts[3]; quand elle dit, par exemple : « *cet* homme », ou « Socrate est homme, *il a* l'humanité ». Toutes ces formules mettent en relief, d'une part, la nature, l'essence, de l'autre, le sujet qui la particularise et se l'approprie. Celui-ci apparaît, dans ces expressions, comme une puissance réceptive de perfections, apportées d'ailleurs par un élément étranger; celle-là comme la forme logique d'où procèdent ces perfections. Cette manière d'exprimer les choses « *in concretione* », — c'est-à-dire à la façon d'un composé où une forme vient se poser sur une matière et s'y concrétiser, — est le procédé naturel de l'esprit humain ; il porte la marque des opérations originelles de l'intelligence, lesquelles consistent, comme nous l'avons vu, à reporter, sur la donnée matérielle et

1. *De Ente*, ch. II.

2. « In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. » I^a, q. 3, a. 3. « Si autem aliqua res est quae sit composita ex materia et forma, oportet quod in illa re sit aliquid praeter naturam speciei » *Met.*, VIII, l. 3. Cf. *de Ente*, ch. III et V. Le Cardinal Billot, dans son traité *de Verbo Incarnato*, a excellemment exposé cette doctrine (5e édition, p. 59 et 60) : « distinctio [haec] potest quodam vero sensu dici realis, pro quanto natura speciei realiter invenitur in Paulo et Titio, absque determinatione individuali quam in Socrate consequitur, etc. »

3. Comme dans nos langues indo-européennes. Dans un autre système linguistique, la distinction pourrait être exprimée par des flexions, des préfixes ou suffixes, etc.

sensible, l'essence que l'abstraction en a dégagée [1] ; mais il reflète aussi la distinction réelle inadéquate indiquée ici en second lieu : celle qui sépare l'individu de la nature spécifique. Il a enfin cette utilité pratique et cette exactitude sommaire, de faire un bloc des caractères *communs* à l'individu et à ses semblables pour les opposer aux caractères *personnels* à chacun d'eux.

B. De même que l'esprit distingue des individualités les caractères spécifiques, il distingue aussi les caractères communs aux diverses espèces de ceux qui sont propres à chacune, et ce faisant, il forme les concepts du genre et de la différence, qui, par leur réunion, composent la définition de l'espèce.

a) Définir un être, c'est le rapprocher des êtres antérieurement connus : on n'arrive à éclaircir sa nature que par identification partielle avec les natures déjà familières à l'esprit [2]. Par exemple, à l'enfant qui demande ce que c'est que le chameau ou la baleine dont parle son *Histoire Sainte*, on donne un commencement de satisfaction en lui répondant que ce sont des animaux, comme ceux qu'il a vus. On essaiera ensuite de caractériser la manière spéciale dont chacun de ces êtres développe le type animal, de dire la direction où il s'avance, le degré auquel il s'élève dans la perfection possible à ce type. Cette marche logique en deux étapes est légitimée par des faits objectifs, par des distinctions réelles qui existent dans les êtres en question. Il y a vraiment en eux une puissance susceptible d'être actuée selon des lignes divergentes et jusqu'à des degrés inégaux : il y a la matière, susceptible de divers achèvements formels. Et il y a aussi un élément objectif, qui décide en dernier ressort de ce que seront ces achèvements : la forme. La définition bipartite, par le genre et la différence, cadre avec cette dualité réelle. C'est une construction logique. Ses deux

1. I^a, q. 13, a. 1, ad. 2^m et 3^m ; — *Contra Gent.*, I, ch. xxx : « Nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem... Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens significat in concretione, etc... »

2. *Met.*, VII, l. 9 et 15.

éléments ne répondent pas, un par un, à ceux du composé physique. Le concept du genre n'est pas celui de la matière, mais il prend l'être par le côté de la matière, il l'envisage comme réceptif, comme capable d'achèvements divers. Le concept de la différence n'est pas celui de la forme; mais il prend l'être par le côté de la forme, il l'envisage comme achevé, parfait, fixé à un certain niveau, déterminé à une certaine espèce. Le genre implique des limites que l'être ne dépassera pas ; il l'attache, pour ainsi dire, par en bas. Il dit, par exemple : c'est un animal, et donc, toutes les perfections que cet être pourra posséder ne le feront pas sortir de la vie animale, n'effaceront pas les limites essentielles à cette manière d'être, ne pourront être autres que les perfections compatibles avec elle. Le genre enferme aussi, à la vérité, des perfections : toutes celles qui sont communes à l'espèce envisagée et à ses voisines ; il suit l'être jusqu'au point où celui-ci se sépare de ses congénères, qui, par des voies divergentes, vont à des achèvements divers. C'est toujours prendre l'être par son côté inférieur et perfectible. Le concept de la différence ferme [1], pour ainsi dire, l'être par en haut, il en dessine les contours supérieurs et le couronnement ; il dit positivement jusqu'où cet être s'élève, quelle ligne de développement il choisit, et à quel terme il aboutit définitivement [2].

b) Une seconde distinction réelle, analogue à celle que nous avons discernée entre l'individu et l'espèce, règne aussi entre chaque espèce et le genre tout entier. De même, en effet, que nous avons pu séparer de telle individualité une forme,

1. Ceci n'exprime qu'*un certain point de vue*. A un autre, que nous avons signalé avec insistance (ci-dessus, p. 157 sq.), il est vrai de dire que tout concept universel reste ouvert et contient une part d'indétermination. Dans le cas examiné ici, l'achèvement *spécifique* laisse jour aux diverses déterminations *individuelles*, qui n'apportent d'ailleurs, par elles-mêmes, aucune perfection nouvelle.

2. « Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant *proportionaliter* ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis ; quia genus non est materia..., nec differentia est forma, sed sumitur a forma.. » *De Ente*, ch. III. « Quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur a materia, et ratio differentiæ sumitur ex forma. Sicut patet quod in homine natura sensibilis, ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis ex qua sumitur differentia rationalis .. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiæ et formæ, vel actus et potentiæ. » *De Pot.*, q. 7, a. 3, 2ª ratio ; cf. 1ª, q. 3, a. 5, 1º.

qui, en elle-même, lui est indifférente et qui peut se trouver associée à toute autre individualité : de même la réalité nous offre le fondement de la distinction des caractères génériques et des caractères spécifiques, car les premiers, ceux de l'animal par exemple, sans s'altérer en quoi que ce soit, sans rien perdre de ce qu'il sont, peuvent se trouver introduits dans des combinaisons fort diverses. Le bœuf est aussi réellement, aussi pleinement animal que le cheval ou l'homme. L'esprit opère donc en conformité avec un certain aspect de la réalité lorsqu'il met à part, dans un concept spécial, les éléments communs et séparables en droit, tandis qu'il réserve les éléments différentiels à un autre concept.[1].

C. Mais la métaphysique thomiste nous montre, dans l'être créé, une distinction plus générale et plus fondamentale que celle de la matière et de la forme : la distinction de l'essence et de l'existence, de la puissance et de l'acte. La matière et la forme ne sont rien que des parties d'essence, des puissances réceptives, à des titres divers, et de façon plus ou moins directe, de l'acte existentiel. On peut donc les dépasser par la pensée pour descendre à ce plan foncier où l'être fini dévoile sa plus radicale imperfection, ses conditions d'existence les plus indispensables. On trouvera là un point d'attache plus profond, pour les concepts d'espèce d'abord, puis pour ceux de genre et de différence. En effet, saint Thomas nous dit que, dans ces groupes d'êtres que rassemble la similitude générique ou spécifique, ce qui est commun à tous, c'est la quiddité, l'essence, mais que l'acte, l'existence est propre à chacun[2]. Considérés abstraitement (*secundum intentionem*) du côté de l'essence, ces êtres sont univoques; pris dans leur réalité concrète, avec l'existence unique et indivisible qui actue l'ensemble de ce qu'ils sont (*secundum esse*), il ne sont plus qu'analogues[3]. Mais maintenant comme tout à l'heure, il est vrai de dire que

1. Voir les textes cités p. 159, note 2.

2. « Esse uniuscujusque est ei proprium et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei ; sed ratio substantiæ potest esse communis. » *De Pot.*, q. 7, a. 3, 1°. Cf. I^a, q. 3, a. 5, arg. 3° ; *De Ente*, ch. VI, *initio*.

3. *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad. 1^um.

les combinaisons logiques, qui tendent à un but spécial, ont leur utilité et leur vérité propre, sans pour cela être calquées sur les organisations ontologiques.

a) Dans la réalité en effet, les individus d'une même espèce diffèrent par autre chose que par leur existence. Leur essence même est individualisée par un principe qui lui est intérieur : la matière. Cependant on affirme un fait exact en disant que, par opposition aux caractères spécifiques qui les assimilent les uns aux autres, c'est leur existence, *telle qu'elle est*, qui les différencie. Car l'essence spécifique, où ils communient tous, a des modes d'exister et de se réaliser différents en chacun d'eux. Et ces différences individuelles, bien qu'issues de la matière, sont les conditions propres de l'existence. Celle-ci tient directement et immédiatement à elles. Car la nature spécifique, telle quelle, ne peut être actuée; dans son indétermination, elle n'est pas adaptée à l'existence, qui est toujours déterminée et particulière. L'individualisation est donc, pour ainsi dire, la condition ultime de l'existence, ce qui la prépare et la touche de plus près. On peut donc réunir l'une et l'autre dans le concept de l'*esse diversum*. Et par conséquent, indépendamment de sa vérité et de son utilité propre, la distinction logique entre l'individualité et la nature spécifique correspond *proportionnellement* à la composition ontologique de l'essence avec l'existence.

b) Il en va de même de la distinction entre le genre et la différence. Ici le point de vue est, à la vérité, inverse du précédent : et cependant il le rejoint. Car il s'agit toujours des conditions prochaines de l'existence. Seulement, tout à l'heure, les conditions envisagées étaient celles de l'individualité, qui dépendent originairement de la matière; maintenant ce sont celles de la différence spécifique, qui dépendent de la forme. Mais de part et d'autre, le rôle rempli est identique. De même que l'individualité confère à la nature spécifique la détermination ultime qui l'introduit dans la réalité concrète, de même la différence spécifique l'apporte à l'individu. En effet, si l'on cherche les conditions d'existence de l'individu, on voit que les caractères génériques ne suffisent pas, et qu'il y faut joindre

les déterminations formelles les plus précises[1]. Ainsi, au présent point de vue, ce qui touche directement à l'existence, c'est la différence spécifique, ce qui s'en éloigne, c'est le genre; ce qui répond à l'*esse diversum*, c'est la différenciation de l'existence, ce qui se présente comme son support commun à tous et pareil chez tous, c'est le genre. Ce qui est réalisé dans la nature, ce n'est pas un être indéterminé et neutre, tel que le genre; c'est l'être d'une certaine espèce, que caractérise et définit la différence. Le genre et la différence sont deux vues prises, si l'on peut dire, aux deux extrémités de l'être : l'une à la cime qu'il élève vers la Perfection absolue, l'autre à la racine par laquelle il s'enfonce vers le néant. Et par conséquent, elles supposent dans l'être deux mouvements inverses, deux éléments inassimilables l'un à l'autre : la puissance et l'acte, l'essence et l'existence.

D. Tout ce qui précède concerne les êtres matériels. C'est à leur image que nous concevons les « formes pures », les esprits. Pour que cette introduction à la lecture de saint Thomas ne soit pas trop incomplète, nous ajouterons ici une note brève sur ces derniers. Quoi qu'il en soit du fait de leur réalité, que saint Thomas recevait comme une donnée de la théologie catholique, il appartient à une critique de la connaissance d'examiner la manière dont nous les concevons. Métaphysiquement, on ne saurait leur attribuer la seconde des compositions réelles indiquée ci-dessus[2], celle de la matière avec la forme; puisque, par hypothèse, ils sont immatériels. Et par conséquent, chez eux, l'individu, n'ayant d'autre principe d'individuation que sa forme, s'approprie toute la perfection qu'elle enferme, et s'identifie avec elle : autant d'individus que d'espèces. Tout fondement à une distinction entre l'individu et la nature fait donc ici défaut[3].

1. Cajetan dit fort bien : « Ultra eam [scilicet : differentiam] individuum nullum aliud complementum intrinsecum expectat, ut sit » Commentaire du *de Ente*, ch. VI, q. 14, *circa finem*. Voir aussi le début du commentaire sur ce chapitre, et celui de la *Somme* : Ia, q. 3, a. 5.

2. P. 165.

3. Ce qui n'empêche pas que nous nous représentions ces êtres *à la manière* des êtres matériels, qui sont l'objet premier de notre intelligence, distinguant en eux le sujet qui possède l'essence et l'essence possédée (Ia, q. 13, a. 12, ad 2m). Ici comme ailleurs, il faut distinguer le *modus quo concipitur* de *id quod concipitur*.

Mais la première espèce de composition, celle de l'essence avec l'existence, convient nécessairement à tout être fini : donc aux esprits purs eux-mêmes. Par là ils donnent prise, en quelque manière, à une classification logique en genres divers, à l'analyse qui distinguera en eux l'élément générique et l'élément différentiel[1]. L'élément générique représentera ce qui est en eux puissance réceptive; l'élément différentiel, ce qui est acte. Le premier consistera dans le caractère commun d'êtres immatériels intelligents, *mais finis*[2]. Le second, à supposer qu'il fût possible de le découvrir, servirait à les hiérarchiser, à les placer plus ou moins haut dans l'échelle des esprits, selon les degrés inégaux de leur perfection. Mais saint Thomas avoue que sur ce point, — même en tenant compte de la révélation chrétienne, — nous restons dans l'ignorance. Nous sommes réduits à nous contenter d'une notion vague : il y a entre les divers esprits une différence quelconque.

On remarquera que, dans cette application aux purs esprits de concepts universels taillés à la mesure des corps, les choses ne se passent pas comme pour ces derniers. Tout est ici plus artificiel, et la construction logique s'éloigne davantage de la réalité. La distinction de puissance et d'acte donne, à la vérité, le moyen de classer les esprits dans une catégorie générale, unique[3], mais c'est tout. Dans les êtres corporels, la composition logique du genre avec la différence s'appuie directement sur la composition physique de la matière avec la forme, et celle-ci, à son tour, se relie, par ses éléments réellements distincts, à celle de l'essence avec l'existence. En effet, à la forme est attribuée l'existence, dont elle est l'enveloppe et le véhicule, et qu'elle apporte avec soi dans la matière[4]. A la matière, amorphe et indéterminée, qui n'a rien par elle-même, est attribuée la puissance, la pure réceptivité. De sorte qu'appliqués aux êtres cor-

1. *De Ente*, ch. VI : « quia in illis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia. »

2. *Ibid.*

3. « Ab eo quod sequitur eas, *in quantum sunt immateriales*, sumitur in eis genus. » *Ibid.*

4. « Res habet esse per formam. » *Quodlib.* I, a. 6, etc. Cf. p. 171 b), 172.

porels, les concepts du genre et de la différence, — où se reflète, comme nous l'avons dit, d'une part, le mouvement ascensionnel de l'être vers la perfection, de l'autre, son indigence congénitale, — traduisent directement deux réalités diverses, hiérarchisées elles aussi par rapport à l'existence, inégalement éloignées de l'acte. Celui-ci apparaît au-dessus d'elles, n'apportant par lui-même aucune détermination spéciale, mais comme l'élément réalisateur par lequel tout existe. La nature finie reçoit l'existence : la forme la reçoit par elle-même, la matière la reçoit par la forme. Tel est l'aspect du monde corporel. Celui du monde spirituel est tout différent : on n'y retrouve plus, pour les concepts de genre et d'espèce, ces deux points d'attache séparés qui sont la matière et la forme. C'est par une fiction logique, que l'on divise l'essence spirituelle en deux parties, dont l'une est rattachée à l'acte et l'autre envisagée comme une puissance. Cette essence est, en effet, une et indivisible [1].

De plus, sans la matière, les êtres ne peuvent se distinguer que par des perfections inégales, car ils n'enferment qu'une puissance unique qui ne se différencie qu'en s'ouvrant plus ou moins à la perfection. Pour obtenir des êtres divers à un niveau sensiblement égal (du cheval ou du chameau, de l'oiseau ou du poisson, lequel est supérieur à l'autre?...) il faut qu'une puissance nouvelle, étrangère à la forme, vienne pour ainsi dire à la traverse et permette aux êtres de s'écarter les uns des autres, selon des lignes divergentes de perfection, sans nécessairement se dépasser. Diverses espèces de perfection équivalentes peuvent alors se réaliser, et, situées au même degré dans des régions pareilles de l'être, présenter de nombreux caractères communs, qui s'exprimeront en autant de concepts univoques. Rien de tel chez les esprits [2].

Enfin le premier Etre, Dieu, l'Acte pur, qu'aucune essence

1. *De Ente*, ch. VI.

2. C'est du moins ainsi que me semble devoir être compris Saint Thomas : « Differunt [substantiæ spirituales] ab invicem in gradu perfectionis, *secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum.* » *De Ente*, *cap. cit.* Sur les exigences de la matière qui aspire toujours au contraire à un changement quelconque, même indifférent au point de vue de la perfection, voir par exemple, *C. Gentes*, III, chap. 20 ; — I^{a} II^{ae}, q. 22, a. 1, c. et ad 1^{m}.

ne circonscrit, se dérobe complètement à tout procédé de conception par l'universel. En lui, on ne peut plus considérer, — comme il était possible de le faire jusque chez les esprits créés — un côté par où il s'élèverait à la perfection, un autre par où il s'en éloignerait pour se rapprocher du néant[1] : ce point de vue serait faux et absurde. Dieu n'est en effet que perfection; il est la perfection pure et sans alliage; il n'y a rien en lui que l'acte dégagé de tout élément potentiel. Et par conséquent il ne tient dans aucune des catégories fondées sur la puissance et l'acte, il déborde tous les genres, même les genres suprêmes; il ne peut être rangé, sous aucun prétexte, à aucun point de vue, à côté de qui que ce soit : *Deus non est in genere*[2].

E. Revenons donc aux êtres corporels, véritable sujet d'application des universaux. On l'aura remarqué : si les analyses et classifications logiques qui donnent naissance à ces concepts trouvent, dans la constitution ontologique des êtres, un fondement, un point d'attache et une justification suffisante, elles ne prétendent pas en offrir l'image directe. Les distinctions logiques ne coïncident pas avec les distinctions réelles : elles en seraient plutôt comme la projection dans un plan différent. Le point de vue logique, pour être légitime, n'a pas besoin de se confondre avec le point de vue métaphysique.

Nous ne dirons donc pas, avec certains auteurs, que la distinction entre la nature spécifique et l'individualité, par exemple, répond de point en point à la distinction entre la matière et la forme, et qu'il suffit d'isoler celle-ci de celle-là pour obtenir un universel. Ce n'est pas là le sens des formules de saint Thomas que nous avons citées plus haut[3]. Ce qu'elles veulent dire, c'est que, *de soi, si elle était seule*, la forme n'aurait pas l'indivi-

1. Cajetan, *Commentaire* du *De Ente* (*loc. cit*) : « Genus et differentia in omnibus sumuntur a tota essentia rei, secundum elongationem et propinquitatem ad ipsum esse existentiæ. »

2. I^a, q. 3, a, 5 : — *De Pot.*, q. 7, a, 3. — On demandera peut-être comment alors nous concevons Dieu. Cette difficile question ne peut être traitée dans son entier qu'en théodicée Disons seulement ici que Dieu est conçu par nous au moyen de concepts abstraits, donc généraux — nous n'en avons pas d'autres — mais non par des universaux univoques. Tout ce que nous tirons des créatures pour le lui appliquer n'est qu'*analogue*, et corrigé par diverses négations.

3. P. 166.

duation numérique, et qu'il faut un principe extérieur à elle pour la lui conférer. Mais quoi qu'il en soit de cette question d'origine et de cause, *actuellement et en fait, la forme réalisée a l'individuation*, non point *par* elle-même, mais à coup sûr, *en* elle-même. Elle est individuelle, comme tout ce qui existe. Son individualité n'est pas à côté d'elle, mais en elle. Pour la désindividualiser, il ne suffit donc pas de la considérer sans la matière à qui elle est unie et à qui elle doit son individuation : *il faut encore l'abstraire de cette individuation même.* Ne confondons pas le *principe de l'individuation* avec *le fait d'être individué*. Deux formes de même espèce, individuées par la matière, en reçoivent dans leur être propre des caractères différents. La forme, c'est-à-dire l'âme, de Pierre n'est pas la forme, c'est-à-dire l'âme, de Paul. Séparées même physiquement de la matière, chacune gardera son individualité propre : après la disparition des corps, elles ne se confondront pas [1]. Pour les rendre universelles il faut donc, *de ce qu'elles sont en elles-mêmes*, laisser de côté quelque chose, l'omettre dans le concept, bref, les considérer de façon indéterminée (non signatum). Il faut les abstraire, non seulement de la matière, mais de ce qu'elles en ont reçu, de ses influences, de son empreinte. C'est ce que dit expressément saint Thomas : « Essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum » [2]. Et il n'y a, à ce point de vue, aucune différence entre l'abstraction qui donne naissance au genre et celle qui tire de l'individu la nature spécifique, bien que leurs fondements ontologiques diffèrent : « sicut essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt [3]. » L'une et l'autre aboutissent à des concepts univoques [4]. De plus, comme nous l'avons vu, les concepts d'espèce et de genre comprennent la matière à l'état indéterminé [5]. Ce n'est donc pas à la séparation de la matière et de la forme qu'ils

1. « Non oportet ut, destructo corpore, individuatio pereat... etc. » *De Ente*, ch. VI.
2. *Ibid.*, ch. III, début.
3. *Ibid.* : suite du passage précédent.
4. Voir ci-dessus les passages cités, p. 159, note 2.
5. Cf. ci-dessus, p. 158 (notes), et 164 à 167.

doivent leur origine, mais à l'état d'indétermination où l'esprit peut laisser son objet.

Le dernier mot à dire pour légitimer les universaux est donc celui d'ABSTRACTION. Toute la thèse thomiste repose sur ce pivot. Or c'est justement ce que manquent d'apercevoir aussi bien certains interprètes récents de saint Thomas que ses adversaires traditionnels. — Les premiers, dans leur zèle à défendre l'abstraction thomiste, ne lui laissent plus rien d'une abstraction. Sous prétexte de la justifier ontologiquement, ils s'efforcent de montrer qu'elle suit ponctuellement les lignes de partage déjà marquées dans la réalité. Ceci a quelque apparence dans l'abstraction de la nature spécifique [1] et ils le soulignent. Mais là où cette apparence fait défaut, comme dans l'abstraction du genre, ils abandonnent décidément saint Thomas [2]. Ils oublient qu'abstraire c'est précisément mettre à part dans l'esprit ce qui ne l'est point dans la nature. Leur position est un mélange de réalisme outré (quant à la différence entre l'individu et la nature spécifique) et de nominalisme (quant à celle du genre et de l'espèce). — Les seconds, dont les tendances vont en général au nominalisme franc, accusent l'univocité d'être un trompe-l'œil.

Le fonds commun de ces objections diverses est une répugnance à admettre le pouvoir abstractif de l'esprit, et donc la valeur de toute connaissanse partielle : ce qui, logiquement, conduit à rejeter celle de la connaissance humaine en général [3]. Toute connaissance qui ne prend pas le tout de la réalité est censée nulle et non avenue. On veut à toute force que le *mode d'agir de l'esprit* soit rigoureusement calqué sur le *mode d'être de la réalité;* qu'une réalité distincte ne puisse être appréhendée que par un acte spécial, et qu'à tout acte spécial réponde une réalité distincte, comme s'il n'y avait qu'une seule et unique manière d'envisager les choses. On ne concède à l'esprit que des actes d'affirmation ou de négation catégorique; on ne lui reconnaît pas le pouvoir de s'abstenir, de se limiter, de laisser

1. Cf. ci-dessus, p. 166.
2. MARÉCHAL : *Le Point de départ de la Métaphysique*, cahier 1, p. 76 et 77.
3. Cf. J. de TONQUÉDEC : *Immanence*, p. 64 sq.

intact quoi que ce soit. Tant que subsiste ce lien factice entre l'*id quod concipitur* et le *modus quo concipitur*[1], rien ne s'explique, et les philosophies oscillent du réalisme outré aux diverses manifestations du scepticisme. Dès qu'on coupe le lien, le problème s'éclaircit. On voit que l'abstraction ne mutile rien, parce qu'elle implique une réserve ; qu'elle ne transporte pas sa forme propre à l'objet, parce qu'elle ne s'affirme pas elle-même ; et qu'enfin, une appréhension, pour être limitée, n'est jamais rien d'autre qu'une appréhension. L'abstraction est acte, et non pas objet : l'acte s'accomplit sans se projeter, par là-même, dans l'objet présenté à l'esprit. Dans l'abstraction, nous avons affaire à l'une des démarches naturelles et légitimes de l'esprit humain, qui ne dispose pas d'intuitions subites et compréhensives, mais qui passe, comme dit saint Thomas, de la puissance à l'acte, par des précisions et des enrichissements graduels et des combinaisons indéfiniment multipliées entre les concepts.

1. Voir par exemple *De Verit.*, q. 10, a. 4.

CHAPITRE V

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE (*Suite*).

LE JUGEMENT

On mentionne généralement le jugement comme la seconde opération de l'esprit. Qu'en est-il ? En quoi consiste cette opération et que comprend-elle ?

Il y a plusieurs espèces de jugements : le jugement qui repose sur les actes intellectuels accomplis par l'individu lui-même (appréhensions, raisonnements, jugements antérieurs), et le jugement de croyance, qui a pour fondement un témoignage étranger ; — le jugement certain, et le jugement probable où se formule une simple opinion ; — enfin le jugement vrai et le jugement faux. Quand on parle du jugement, sans plus, quand on entreprend d'en faire la théorie philosophique, on a, pour l'ordinaire, directement en vue le jugement vrai et certain, où le sujet ne relève que de lui-même. Aristote et Kant parlent ici le même langage. Cela se comprend. Car ce jugement constitue la forme parfaite et achevée de l'opération judicative, son type complet, dont les autres espèces s'écartent par déficience. Nous allons donc faire porter principalement notre étude sur lui. Quand nous parlerons du jugement, sans qualificatif, ce sera toujours de lui qu'il s'agira. C'est lui, en effet, qu'il importe d'abord de justifier critiquement : sauf à expliquer les autres, à son occasion et par contraste avec lui. Pour faire court, on pourrait l'appeler *jugement de science*, en prenant ce dernier mot, non pas au sens technique qu'il a le

plus souvent chez Aristote et saint Thomas, et qui indique une connaissance universelle et déduite, fixée en « *habitus* » *intellectuel*, mais au sens large, que les mêmes auteurs lui donnent quelquefois, de « *quælibet certitudinalis cognitio* »[1] : saint Thomas, par exemple, ne fait pas difficulté d'appliquer le mot *scire* à la connaissance des faits, « particularia contingentia »[2]. Quant au jugement erroné, qui singe le jugement de science, et qui dérive d'un vice des raisonnements ou des jugements personnels antérieurs, nous l'appellerions jugement de science *apparente*.

I. — Premier caractère du jugement : il est un acte complexe.

Aux yeux d'Aristote et de saint Thomas, le caractère le plus saillant du jugement, ce qui le distingue foncièrement des idées, c'est que celles-ci sont simples, « indivisibles », « incomplexes », tandis qu'il est composé, « complexe »[3].

Ce point demande explication. En quel sens les actes décrits au précédent chapitre peuvent-ils passer pour simples[4] ?

Reprenons les divers cas que nous avons rencontrés. Et d'abord, celui de la conception d'un objet réel et concret. Du bloc confus des données appréhendées par mes sens, mon intelligence a détaché un caractère spécial. Par exemple, dans cette masse colorée, mouvante, figurée, odorante, que j'appellerai plus tard un arbre, j'ai discerné cette note : le vert. Un concept est formé, qui, rapporté à la réalité dont il est issu, m'apparaît comme son expression partielle : je pense à quelque chose de vert, à ce vert qui est là devant mes yeux. N'y a-t-il pas là, déjà, une analyse du réel, une « comparaison » — le mot est

1. *Poster. Analyt.* I, l. 7.

2. Ia IIae q. 76, a. 2.

3. *De Anima*, III, l. 11, *init.* (Aristote, ch. vi) ; — *Perihermeneias*, I, l. 3 (Aristote, ch. i, n° 4. Saint Thomas divise ce traité en deux livres, dont le second commence au chapitre x) ; — *de Veritate*, q. 15, a. 1 ; — IIIe *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol 1 ; — *C. Gent.* I, ch. lix, 2°, etc.

4. Sur l'union entre la simplicité et la certitude, cf. la note C, à la fin du volume.

de saint Thomas[1] — entre une forme abstraite et la donnée d'où on l'a tirée?

Sur des concepts déjà formés, mais confus, une opération analogue s'exécute, lorsqu'une note y est explicitée et mise séparément en lumière. Par exemple, dans l'idée sommaire du triangle, je puis considérer à part tel aspect : soit les trois côtés. Je ne m'occupe pas des autres, des angles, etc... Je ne veux étudier que les propriétés des trois côtés, et je m'attache exclusivement à eux. Ici, le caractère envisagé n'est pas individué, comme dans l'exemple précédent ; il n'est pas rapporté à une réalité concrète, à telle existence actuelle : il garde son caractère général. Je pense aux trois côtés du triangle en soi. — Cela n'empêche pas qu'ici encore, devant mon esprit se dessinent, semble-t-il, deux termes : l'un vaguement éclairé : le triangle ; l'autre précis et posé en pleine lumière : les trois côtés.

Enfin, la définition, qui n'est pas encore un jugement, est indiscutablement complexe ; elle enferme des parties distinctes : c'est Aristote et saint Thomas eux-mêmes qui nous le disent[2], et je n'en veux pour exemple que leur fameuse définition de l'homme : *animal gressibile bipes*. Après cela, ce n'est pas sans étonnement que nous entendons l'auteur de la *Somme*, nous donner comme types de pensées simples, « indivisibles », les concepts de l'homme et du bœuf[3]...

Cependant tous ces actes ont une simplicité *relative*, un caractère « incomplexe » que le jugement ne possédera plus. Dans le premier cas allégué, celui des concepts formés directement sur la réalité, il faut observer que la comparaison au donné sensible ne se fait pas *par un second concept*, mais *par retour sur le phantasme :* ce qui est fort différent. Le vert est bien rapporté à l'objet perçu par les sens, mais celui-ci n'est

1. *C. Gent., loc cit.* « Intellectus incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem ; quia apprehendit eam ut hujus rei quidditatem. » Cf. ci-dessus, ch. IV, p. 149, note 2.

2. *Metaph.* Aristote, VI (*al.* VII), ch. x, *init.* et xv ; Saint Thomas, VII, l. 9 et 15.

3. *De Anima* III, l. 11.

pas pour cela envisagé dans un concept spécial. On ne dit pas : « cet arbre est vert » ; on pense simplement à la couleur verte qui est là présente, à *ce* vert. En fait de concepts, il n'y en a, pour le moment, aucun autre que celui de vert. C'est lui-même qui est particularisé, du fait qu'il se retrempe dans ses origines sensibles : au contact de l'image dont on le rapproche, il prend un aspect individuel. Rien donc ici d'un jugement ; nulle opposition de termes ; nulle analyse du concept unique et synthétique de « ce vert », où apparaît simplement une qualité sensible, individuelle et présente.

Le second cas semble, à première vue, faire une plus grande difficulté. Car ici, la matière du concept envisagé est déjà d'ordre abstrait : c'est un premier concept, vague et confus, auquel il paraît difficile que le second ne s'oppose pas. Cependant l'*opération dont il s'agit* ne porte que sur ce second concept. Que la matière d'où on le tire soit d'ordre réel, ou déjà d'ordre conceptuel, peu importe : dans l'acte qui se pose maintenant, il n'y a pas de place particulière pour elle. Loin d'y être introduite et mise en lumière comme un terme en face de son corrélatif, — l'un et l'autre se trouvant ainsi placés sur le même pied, — elle n'y joue que le rôle obscur d'un présupposé, d'une condition, d'un support qui n'attire point spécialement sur lui le regard de l'esprit. Quand le géomètre réfléchit à la trilatéralité, il ne s'occupe pas du reste. Certes, la propriété qu'il envisage lui apparaît comme appartenant à une certaine figure, à un sujet, à une réalité de l'ordre essentiel. Mais comme, dans le cas précédent, l'individualité pénétrait le concept de vert, de même, ici, cette consistance, cette objectivité pénètrent le concept de la trilatéralité ; celui-ci les inclut comme ses notes propres, et leur doit de ne pas rester suspendu dans le vide. A part cela, le triangle et ses autres propriétés ne sont rien dans la perspective actuelle de l'esprit. Le géomètre n'ignore pas ces propriétés ; il les a peut-être étudiées dans une autre occasion ; mais actuellement il les néglige. Leur amas confus, auquel il n'accorde aucun regard spécial, constitue simplement la doublure opaque qui soutient et fait ressortir ce qu'il considère : c'est quelque chose comme le tain dans une glace.

Enfin les notes accumulées et accolées les unes aux autres dans les définitions sont l'objet d'une appréhension synthétique. Peut-être la possibilité de leur groupement provient-elle d'opérations antérieures, où elles ont été considérées à part[1]; mais maintenant, unies comme la puissance et l'acte, elles ne font plus qu'un seul être logique. Qu'on veuille bien se rappeler ce qui a été dit ci-dessus de la manière dont nos concepts s'articulent entre eux[2]. Cela ne vaut pas seulement pour la formation des genres et des espèces. Même le fait que divers caractères ne se rencontrent qu'accidentellement dans le même sujet n'oblige point l'esprit à les séparer et à les opposer. Je puis concevoir d'ensemble « l'homme musicien » ou « le musicien blanc », pour prendre les exemples employés par saint Thomas[3]. Les traits fortuitement groupés se modifient les uns les autres et se compénètrent mutuellement, de telle sorte que le résultat est un tableau unique et non deux ou plusieurs tableaux qui se feraient pendant[4]. Même les êtres de chimère, les animaux fabuleux composés de caractères assemblés au gré de l'imagination, comme le bouc-cerf, pourvu qu'ils ne soient pas contradictoires, peuvent être l'objet d'un concept unique[5].

Quand survient le jugement, que se passe-t-il donc? Quelle « complexité » s'introduit alors dans l'objet de la pensée?

Certes, l'acte nouveau a, lui aussi, son unité. Un acte ne peut avoir plusieurs termes incohérents; l'esprit ne saurait se poser à la fois sur des objets multiples que rien ne réunit[6]. Aussi bien, le jugement affirmatif est appelé par Aristote

1. « Nam nos, componendo et dividendo, quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando diffinitionem investigamus. » I[a] q. 58, a. 5. Cf. a. 4. — Sur la manière dont s'élabore la définition, voir ci-dessous, ch. X, p. 328 à 352.

2. Ch. IV, p. 157, 158.

3. Aristote donne aussi les exemples suivants : « la mer unie ». « l'atmosphère calme ». *Met.* VII (*al.* VIII), ch. II, n° 8; Saint Thomas, VIII, l. 2.

4. Sur les diverses sortes d'unités, auxquelles correspond la définition, et donc le concept, cf. *Met.* VII, l. 4, p. 464[2]; Aristote, VI (*al.* VII), ch. IV, n° 10 : « Καὶ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔσται λόγος καὶ ὁρισμός ».

5. *Perihermeneias* I, ch. 1; Saint Thomas, l. 3 *in fine* : « hujusmodi nomina significant aliquid, scilicet *quosdam conceptus simplices licet rerum compositarum.* » Cf. Note C, à la fin du volume.

6. I[a] q. 85, a. 4.

« synthèse », et par saint Thomas « compositio ». Et le jugement négatif lui-même inclut un rapprochement et une comparaison de termes : pour en faire saillir l'incompatibilité, il est nécessaire de les considérer ensemble[1].

Mais le mot même de *compositio* le dit : l'unité du jugement est une unité composite : celle d'un rapport où les termes demeurent distincts. Il « ajoute quelque chose » aux simples concepts[2] ; il en fait une « combinaison, συμπλοκή », une comparaison explicite[3]. Il « dit une chose d'une autre[4] » qu'il considère formellement comme « autre ». « L'affirmation énonce l'attribution, et la négation le retrait de quelque chose à quelque chose[5]. » Le moyen et le signe de l'opération ainsi accomplie, c'est le verbe[6]. Tout verbe, en effet, est décomposable en un prédicat — c'est-à-dire ce qu'on accorde ou refuse au sujet — et une *copule*, « est » « n'est pas » : celle-ci n'étant, comme son nom l'indique[7], qu'une simple attache, le signe quasi-algébrique du rapport institué entre prédicat et sujet[8]. Le verbe *être* lui-même contient ces deux éléments et peut jouer ces deux rôles : employé seul, absolument, il signifie l'acte d'exister ; accolé à un prédicat, employé en relation avec lui, il redevient simple copule[9].

1. *Perih.* I, l. 8 ; — I^a q. 58, a. 2 ; — *C. Gent.* I, 55, 1°.

2. Aristote, *Perihermeneias*, ch. 1, n° 5. Saint Thomas, I, l. 3.

3. *Catégories*, ch. II, n° 1.

4. *Perih.* ch. III, n° 1.

5. *Ibid.* ch. VI, n° 1. Saint Thomas, I, l. 5.

6. *Ibid.*

7. Il est employé par Saint Thomas : « copula verbalis » *Met.* V, l. 9, p. 402[1].

8. *Met* V, l. 9 ; Aristote, IV, ch. VII ; — *Periherm.*, I, l. 5, p. 12[1].

9. « Quandoque in enunciatione prædicatur « est » secundum se, sicut cum dicitur : « Socrates est » ; per quod nihil aliud intendimus significare quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non prædicatur per se quasi principale prædicatum, sed quasi conjunctum principali prædicato ad connectendum ipsum subjecto ; sicut cum dicitur « Socrates est albus », non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem, mediante hoc verbo est. » *Perih.* II, l. 2, p. 40[1] (Aristote, ch. X). Les autres verbes impliquent le verbe « est » dans ce second rôle, purement copulatif : « Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum « est » et participium. » *Met* V, l. 9, p. 401[1]. (Aristote, IV, ch. VII). Sur ce rôle, voir aussi *Perihermeneias*, I, l. 5. (Aristote, ch. III). — D'après Aristote et Saint Thomas, quoique le jugement ait, au point de vue grammatical, trois termes — sujet, verbe et attribut — il n'en a, au point de vue logique, que deux : et ceci répond à une critique de M. Hamelin. (*Le Système d'Aristote*, p. 159). Voici, en effet, la suite du passage du *Perihermeneias*, cité plus haut : « Et ideo, in talibus [propositionibus] « est » prædicatur ut *adjacens principali prædicato*. Et non

De telles opérations sont évidemment plus variées et plus compliquées qu'une simple appréhension, un concept d'ensemble. Supposons que les deux sortes d'actes aient la même matière [1] et que le jugement soit affirmatif. D'abord, dans la simple appréhension, le sujet est saisi avec sa forme, *per modum unius :* c'est « ce vert », ou « la figure aux trois côtés », ou « l'animal raisonnable ». Puis le jugement a lieu ; alors cette unité synthétique se brise, l'esprit met d'un côté le sujet, de l'autre la forme, il exprime chacun de ces termes dans un concept spécial ; et s'il refait avec eux, à sa manière, une synthèse, celle-ci laisse bien apparente leur diversité, puisqu'elle consiste précisément, à affirmer leur convenance, à *attribuer* la forme au sujet [2]. — Dans le cas inverse, celui d'un jugement négatif, les choses ne se passeront pas autrement. Une différence, une opposition, un conflit, un déficit, sont des faits « indivisibles », bien que résultant d'éléments divers. La *ratio differentiæ* n'est pas la *proposition* qui l'expose et qui en oppose les termes [3]. Ce sont là deux objets de pensée divers, dont l'un appartient au pur donné, et l'autre au construit : et par conséquent les actes de l'esprit qui aboutissent respectivement à l'un ou à l'autre ne

dicitur esse tertium, quia sit tertium prædicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quæ *simul cum nomine prædicato, facit unum prædicatum :ut sic enunciatio dividatur in duas partes et non in tres* » Dans les propositions où figure un autre verbe, celui-ci fait partie du prédicat : « Verbum semper est ex parte prædicati. » *Perih.*, I, l. 5, p. 10[1]. Et la copule, contenue dans le verbe ou exprimée à part, n'est pas un terme, mais un signe dont le prédicat est affecté, et qui marque son rapport au sujet : « simul cum nomine [vel verbo] facit unum prædicatum. » *Perih.*, II, *loc. cit.* De tout ceci il résulte que le jugement attribue ou refuse au sujet l'*esse* à un point de vue quelconque : de façon indéterminée ou déterminée, dans l'ordre existentiel ou essentiel. Il se prononce en somme sur ce qui est objectivement. C'est peut-être cela que Saint Thomas veut signifier, lorsqu'il dit que la seconde opération de l'esprit concerne l'*esse* plus que l'essence, qui est l'objet de la première. (I[a] *Sent.* dist., 19, q. 5, a. 1, c. et ad 7[m] ; cf. *Perih.*, I, l. 5, p. 12 et *Met.*, V, l. 9, p. 401[2] : « quot modis prædicatio fit, tot modis ens dicitur »).

1. Dans les objections présentées contre la distinction du jugement et de la simple appréhension intellectuelle, on oublie la plupart du temps cette condition. L'idée et le jugement que l'on compare sont disparates. Il faudrait comparer l'idée et un jugement formé précisément à son sujet, avec des matériaux fournis exclusivement par elle. Cf ci-dessous, p. 189, note 3.

2. « Cum intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius : unde accipit id ut in alio existens » ; et ceci a pour fondement la composition qui se trouve dans la chose, entre le sujet et une forme ou quasi-forme. (*Met.* IX, l. 11. Cf. *Periher.*, I, l. 8, p. 17[1]).

3. De même, la relation réelle, qui unit deux êtres, s'en distingue formellement et ne les contient pas ; tandis que la proposition qui l'exprime, les exprime également.

sauraient être identiques [1]. Le sens aussi appréhende la différence sans analyse, comme une donnée brute et indivise [2] : or l'idée de différence se moule exactement sur l'image sensible. Mais le jugement analyse la différence ; il en fait voir la genèse ; il en isole les conditions, pour les réajuster ensuite dans une construction artificielle, qui laisse à chacune son relief spécial. Le sujet de la proposition y apparaît circonscrit dans ses frontières propres, d'où la forme étrangère est expulsée.

Une formule concise d'Aristote exprime fortement ce point de vue. Ayant insisté sur la « composition » de termes divers qui est propre aux opérations judicatives, le Stagirite ajoute : « Toutes ces opérations pourraient aussi bien être considérées comme des divisions : διαίρεσις [3] ». Ce qu'un ancien commentateur grec, Thémistius, explique fort bien ainsi : « L'intelligence [qui juge] sépare les données que l'imagination a reçu des sens à l'état confus : celle-ci se figure *Socrate marchant* comme un objet unique ; l'intelligence met d'un côté Socrate (τὸ Σωκράτης), de l'autre le fait qu'il marche (τὸ βαδίζει) [4] ».

Quelle est donc la fonction première du jugement ? C'est, pour ainsi dire, de réfracter la pensée simple, de la décomposer, puis de la fixer en une forme analytique. Il doit l' « interpréter », sans la dépasser, ni rien lui ajouter. Il n'a pas à l'étendre ou à la compléter, à y faire pénétrer un supplément d'information, mais simplement à la développer, à en expliciter le contenu, à exclure ce qu'elle ne contient pas. Voici l'exemple donné par saint Thomas : la différence d'une couleur et d'une saveur. Le sens l'éprouve, la simple intelligence la conçoit de façon synthétique, le jugement l'exprime analytiquement en termes précis : « *dictio est interpretatio interioris apprehensionis* : ergo, sicut unus est qui *dicit*, ita oportet quod unus sit

1. Une fois la proposition formée, il y a, en effet, appréhension de la convenance de ses termes, comme il y a eu appréhension de la donnée indivise. Nous en parlerons plus loin (ci-dessous, p. 192, 193). Ce que dit Saint Thomas, Ia q. 85, a. 4, ad 4m, concerne probablement les deux actes. Dans la question 58, a. 2, et le *Contra Gentiles* I, ch. LV, il parle spécialement du second.

2. Voir le texte du *de Anima*, III, l. 3, cité ici même et p. sq.

3. *De Anima* III, ch. VI, n° 2, 430, b. 3.

4. *Apud* Rodier, *in h. locum*. *Op. cit.* T. II, p. 471.

qui *intelligat* et *sentiat* alterum esse dulce ab albo[1] ». « Dans la connaissance humaine, il y a deux choses à considérer : d'abord, la réception, la prise (acceptio) des données, ou leur présentation à l'esprit (representatio) ; puis le jugement sur les données ainsi présentées... Or le jugement perfectionne et complète la connaissance, *est completivum cognitionis* », il lui donne sa forme dernière et son expression, mais il ne lui fournit pas son objet[2]. « La prédication s'accomplit par l'opération de l'intellect, qui assemble ou sépare [des termes] ; et ceci a un fondement dans la réalité, à savoir, l'unité [des termes], affirmés l'un de l'autre, » unité qui est objet d'appréhension[3].

Et c'est pourquoi le fondement prochain d'un jugement de science correct est toujours l' « indivisible » : la perception d'une unité positive ou différentielle. Il n'est pas le confluent de plusieurs ruisseaux, mais au contraire la division en ruisseaux d'une source unique. Son travail n'est pas précisément d'*assembler* des concepts — car à quel titre ferait-il l'unité parmi ces éléments divers? — mais de traduire par des concepts divers une unité perçue. Le jugement de science apparente qui s'écarte de ce type est un jugement faux, illégitime ; et son vice consiste justement à introduire dans sa matière des combinaisons et des rapports qui ne proviennent point de l'appréhension.

Objecterait-on à ceci les cas où l'esprit porte d'abord en lui-même les deux termes de son jugement et n'arrive qu'ensuite à les combiner? La chose aurait lieu, par exemple, dans la recherche scientifique. Des problèmes se posent devant l'esprit : la fermentation requiert-elle la présence d'un germe vivant?... la diagonale du carré est-elle commensurable à son côté?... Tant que dure la recherche, impossible de le savoir. C'est, semble-t-il, le jugement final qui en décide : il introduit l'ordre dans cette incohérence et montre les deux termes assemblés ou

1. *De Anima* III, l. 3 (Aristote, ch. II, n° 11).

2. II^a II^{ae}, q. 173, a. 2. Cf. *de Verit.* q. 12, a. 3, ad 1^m ; a. 7, c. ; a. 13 c ; q. 28, a. 3, ad 6^{um}.

3. *De Ente*, ch. IV *in fine*. Cf. *Met.*, VI, l. 4, p. 450^a : « Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio sed talis compositio efficit unam rem quam intellectus recipit ut unum *simplici conceptione*. »

disjoints. N'est-ce donc pas lui qui exerce la fonction d'unité, tandis que l'appréhensîon n'offre rien que de divers ?

Cette vue superficielle ne résiste pas à l'examen. En effet, nous n'avons pas ici deux termes *éloignés et solitaires* que le jugement, pareil aux branches d'une pince, irait saisir pour les rapprocher, produisant ou inventant lui-même leur union. Dans toute la période qui précède la découverte, le biologiste ou le géomètre ne font rien que chercher l' « indivisible » où ils asseoiront leur jugement[1]. Quand entre les deux termes, si longtemps heurtés en vain, l'étincelle jaillit, c'est un fait nouveau, que le jugement n'invente ni ne produit. La fermentation apparaît alors comme un événement unique qui *comprend* essentiellement, parmi ses caractères indispensables, la dépendance d'un germe vivant ; — la diagonale, comme une entité géométrique que spécifie, en particulier, l'incommensurabilité avec le côté. Les deux termes rentrent l'un dans l'autre et ne font plus qu'un, ou bien l'un d'eux tombe, tandis que l'autre subsiste intact sans lui. Le jugement ne procède donc pas immédiatement de deux termes sans connexion : dans cet état, ils ne sauraient être sa raison suffisante. Son fondement logique, c'est l'unité qu'ils forment : « *fundamentum in re, ipsam unitatem*[2] ». L'appréhension de cette unité lui est logiquement, sinon chronologiquement, antérieure. De sorte qu'il y a ici trois temps : celui de la dualité inorganique, où s'opère la recherche ; celui de l'unité organique, saisie par l'appréhension ; celui de la dualité organisée, établie par le jugement.

Dans tous les cas donc, et quel que soit l'ordre des précessions temporelles, il y a entre l'appréhension et le jugement la différence du simple au complexe, — en prenant ces mots au sens relatif et corrélatif. Les deux actes sont irréductibles. Autre chose est la vue ramassée et intuitive d'un objet, autre chose le procédé qui l'analyse ou le dégage de ce qui n'est pas lui. La première opération a, de toute évidence, au moins une

1. On peut dire, si l'on veut, — ce n'est qu'une autre manière de présenter les choses — qu'ils le possèdent déjà à l'état hypothétique, sans la note de réalité, et qu'au moment de la découverte, celle-ci vient s'y unir, et fournit ainsi une intuition toute nouvelle.

2. *De Ente, loc. cit.*

priorité de raison sur la seconde, qui représente son développement[1].

*
* *

Qu'il soit possible de saisir parfois le sens d'un mot ou d'une expression, et par conséquent de former une idée, sans en tirer aucun jugement, c'est ce qu'il est difficile de nier, au moins dans le cas des concepts isolés, erratiques, comme ceux qu'Aristote prend pour exemples : « homme », « bœuf », « blanc », « bouc-cerf », et les personnes des verbes « courir » et « vaincre » employées sans sujet déterminé[2]. Le cas n'est pas si artificiel qu'il ne se rencontre fréquemment au cours de notre vie psychologique. En parcourant les colonnes d'un dictionnaire, je vois défiler devant mes yeux des séries d'idées, munies de leurs signes verbaux, que rien n'unit. A lire le titre d'un livre ou d'un article, par exemple « l'Aviation » ou « l'Alchimie », j'en conçois le sujet, sans formuler sur lui, à part moi, aucune opinion. De même, dans la recherche scientifique que nous avons décrite, la matière à juger (commensurabilité de la diagonale au côté, influence du germe sur la fermentation) est connue bien longtemps avant qu'on puisse établir sur elle aucune conclusion ferme[3]. Les cas sur lesquels on peut hésiter sont ceux où aucun intervalle appréciable ne sépare l'appréhension du jugement qui lui est proportionné, où, sitôt la vue prise,

1. Il n'est que de lire attentivement Saint Thomas pour s'assurer qu'il n'abandonne nulle part cette distinction essentielle en psychologie comme en logique. Le texte du *Contra Gentiles* (II, lix) que nous avons cité (p. 181 note 1), ne l'efface ni ne l'atténue. L'acte qui rapporte l'essence conçue à la réalité, « apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem », n'en reste pas moins, pour Saint Thomas, un *incomplexus*, c'est-à-dire, selon une terminologie constante et employée dans ce passage même, l'opposé d'un jugement. Et cela, parce qu'il n'emploie qu'un seul concept, ainsi que nous l'avons expliqué p. 181, 182.

2. *Categ.*, ch. II, n° 1 ; *Periherm.*, ch. I, n° $5\frac{1}{2}$ (Saint Thomas, I, l. 3). Les mots isolés ont un sens complet, sur lequel l'esprit s'arrête et « se repose » (Aristote, *Periherm.*, ch. III, n° 6. Saint Thomas, I, l. 5, p. 11^{2} et 12^{1}).

3. Je ne dis pas qu'en attendant, on ne forme le plus souvent, *autour d'elle* et *à son propos*, quelques jugements : on peut penser, par exemple, qu'elle constitue un sujet de recherches intéressant. Mais le jugement qui lui correspond exactement, qui lui est proportionné, qui l'a pour objet propre et exclusif, est tout à fait inexistant. De cette idée précise : influence du germe sur la fermentation, aucun jugement ne naît avant la découverte. Cf. p. 185, note 1.

l'intelligence se prononce. La succession rapide ou la coïncidence temporelle de ces deux actes empêche l'observation psychologique de les saisir à part. Cela n'est pas une raison pour les identifier, puisque leurs caractères formels sont différents. Certes, l'esprit a une tendance spontanée à juger de ce qu'il appréhende : c'est son inclinaison congénitale, son instinct irrépressible. Mais de ce que le premier acte engendre normalement le second, de ce que l'esprit passe insensiblement de l'un à l'autre, de ce qu'il aspire naturellement à analyser la matière conçue, et à poser l'énonciation judicative qui marque pour lui le point d'arrêt, le terme du mouvement cognitif, *complementum cognitionis*, on ne saurait conclure à l'inexistence des étapes antérieures.

Si l'on admet ce qui précède, on prendra, sur la question du jugement, des positions assez différentes de celles de Kant.

1° En effet, l'auteur de la *Critique* ne considère le concept qu'en fonction du jugement, comme une partie ou un résidu de cet acte. « Nous pouvons, dit-il, ramener à des jugements tous les actes de l'entendement... Des concepts, l'entendement ne peut faire aucun usage que de juger par leur moyen[1]. » — Que la simple appréhension conceptuelle mène naturellement et normalement à un jugement, nous venons de le dire, mais cela ne prouve pas qu'elle n'en soit distincte, et qu'elle ne puisse, au moins dans certains cas, exister avant lui et sans lui. — Le concept, ajoute Kant, « est donc le prédicat d'un jugement possible ». Mais un jugement possible est un jugement inexistant... — Le concept, dit-il encore, « n'est un concept qu'à la condition de contenir d'autres représentations au moyen desquelles il peut se rapporter à des objets... Ces objets sont représentés indirectement dans le concept »[2]. — Ici Kant soutient une thèse analogue à celle du nominalisme, qui veut que l'idée générale ne soit qu'un signe évocateur de représentations particulières. Outre que cette thèse a contre elle ce que nous avons dit

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues, p. 103-104.
2. P. 104.

du contenu de l'idée[1], elle ne saurait effacer l'irréductibilité du concept au jugement. La subordination des divers concepts, leurs rapports de compréhension ou même d'extension, les connotations incluses dans leur définition[2], leur capacité d'être appliqués à plusieurs images ou objets sensibles, ne les fait entrer *de fait* et *de façon actuelle*, en aucun jugement. Et enfin le concept abstrait n'existe pas « à la condition » d'être applicable à des objets, mais au contraire, c'est parce qu'il existe qu'il leur est applicable : Kant a renversé ici l'ordre logique des rapports.

2° En second lieu, du point de vue aristotélicien et thomiste, il n'y a pas de jugement correct de science qui soit *synthétique*. Ce jugement ne saurait jamais être légitimement autre chose que l'analyse d'une appréhension antérieure. S'il y a synthèse au sens kantien, elle est le fait de cette appréhension. Saint Thomas reconnaît, après Aristote, qu'il existe dans la réalité, des liaisons *contingentes* de caractères : l'homme blanc, l'homme musicien, etc.[3]. Elles sont l'objet d'appréhensions que l'on pourrait appeler synthétiques *a posteriori*. Quant aux liaisons (ou exclusions) *nécessaires*, elles sont toutes saisies par l'intuition intellectuelle des essences. Or une essence peut laisser voir en elle, non seulement des caractères absolus (c'est-à-dire : qui ne regardent qu'elle), mais aussi des caractères relatifs (*relatio transcendentalis*). L'être peut porter, dans ses profondeurs les plus intimes, l'appel à autre chose que lui, exhiber, par exemple, une impuissance radicale à se suffire seul, et l'indispensable besoin d'un appui étranger. Ainsi l'essence de ce qui commence n'inclut évidemment pas *l'essence de la cause*, mais le *besoin essentiel d'une cause*. A considérer une essence, on peut donc apercevoir, outre « ce qui [y] est implicitement *contenu*[4] », ce qu'elle exige

1. Ci-dessus, ch. IV, 1 p. 137 sq.

2. Voir ce que dit Saint Thomas des définitions *ex additione*. *Met.*, VII, l. 4 (Aristote, VI, ch. v).

3. *Met.*, V, l. 7 (Aristote, IV, ch. vi).

4. Kant, *Op. cit.*, p. 46. Conformément à sa philosophie générale. Kant dit « concept », et non « essence » Nous écartons ce mot comme amphibologique. Car le concept est, en fait, chose variable selon les individus et les temps Une propriété essentielle de l'être ne fait partie de son concept qu'à partir du jour où elle a été

ou exclut nécessairement ; l'intelligence du principe fait voir les conséquences qu'il engendre, si j'ose dire, de sa seule substance. Ainsi en va-t-il par exemple, des notions mathématiques et métaphysiques. De telles appréhensions n'ont rien de *synthétique :* elles se bornent à déchiffrer les nécessités inscrites à l'intérieur des essences. — Il convient seulement de se rappeler ici que l'essence des choses n'est pas pénétrée d'un seul coup d'œil par l'esprit humain, que ce qu'elle enferme, exige et exclut, n'apparaît que progressivement, sous des touches successives de lumière, par le fait des expériences nouvelles ou des rapprochements de concepts.

La théorie thomiste nous fait voir de même qu'aucun jugement correct de science n'est *a priori.* Tous reposent immédiatement ou médiatement sur l'expérience. Les jugements existentiels naissent spontanément des expériences concrètes. Les jugements essentiels, de l'analyse des essences, abstraites elles-mêmes de l'expérience. Celles-ci fournissent à ces jugements l'étoffe universelle et nécessaire où ils se découpent.

*
* *

Tel est donc le premier caractère du jugement : il est une opération analytique.

Or, cette opération se décompose en deux phases : l'établissement du rapport et sa perception. D'abord une proposition est formée, avec son sujet et son attribut distincts ; puis l'esprit aperçoit la convenance de ces termes. L'opération totale comprend donc une part de construction et une part de connaissance. Elle se déroule d'ailleurs entièrement dans la lumière de l'appréhension première : c'est, pour ainsi dire, la lumière originelle qui se retrouve au terme, divisée et répandue dans les cadres que la proposition lui a préparés. Mais ainsi canalisée, elle prend un

découverte, et pour ceux qui la connaissent comme telle. Un même groupement de caractères est analytique pour les uns et synthétique pour les autres. (Cf. E Rabier, *Logique*, p. 30, note 2). Le mathématicien du XX^e^ siècle, en pensant à telle donnée mathématique, en a un concept analytique, qui eût paru synthétique à Euclide. Au contraire, l'essence est *chose de droit*, règle immuable, d'après laquelle peut être appréciée l'exactitude du concept. Voir la suite de notre texte, et ci-dessous ch. VIII, p. 281.

aspect nouveau. Ce qui est alors présent à l'esprit, ce n'est plus un objet unique, où tous les éléments seraient fondus dans une indivisible synthèse ; c'est une donnée complexe, exprimée en une proposition dont les termes s'opposent. La proposition est une forme intelligible plus vaste que le concept, et qui englobe plusieurs concepts ; c'est une forme une, mais faite de matériaux divers que réunit le ciment de la copule[1].

Pas plus ici qu'ailleurs, il n'est possible de confondre la construction et la connaissance, la proposition et l'appréhension du rapport qu'elle exprime. Ce qui le montre à l'évidence, c'est que, dans certains cas, la proposition existe seule, complètement formée dans l'esprit, sans y projeter aucune clarté. Que de fois ne roulons-nous pas dans notre tête une proposition dont nous ne savons pas si elle est vraie ou fausse ! Le lien entre ses termes nous échappe. Elle nous est — le mot l'indique — simplement *proposée*, comme une hypothèse, comme un problème à résoudre, comme une question après laquelle il faudra écrire *oui* ou *non*. En attendant, elle est là devant nous, comme un titre que rien ne justifie ni ne dément. Les fils où passera l'électricité sont déjà tendus, mais ils restent sombres ; et peut-être, d'ailleurs, en jaillissant, la lumière les brisera-t-elle : on verra disjoint ce que l'on s'attendait à voir uni. En tout cas, ce n'est pas la confection de ce dessin analytique qui la fera jamais éclore ; elle viendra d'une source plus simple et plus profonde : l'appréhension synthétique originelle.

*
* *

Conformément au plan indiqué au début de ce chapitre[2], tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la complexité du jugement concernait d'abord les jugements de science, mais à plus forte raison peut-on l'appliquer aux jugements de croyance ou d'opinion, et aux diverses espèces de jugements erronés. En effet, dans chacun de ces derniers cas, la nature complexe

1. I^a, q. 58, a. 2 ; — q. 85, a. 4 ; — *C. Gentes*, I, ch. LV.
2. Ci-dessus, p. 179.

du jugement se marque mieux encore, puisqu'il n'y est plus précédé, ni doublé par aucune appréhension synthétique d'objet. Ce qui est offert ici à l'adhésion de l'esprit, *c'est directement une proposition*, où le rapport des termes n'est point perçu, mais seulement garanti du dehors, de façon valable ou non. Celui qui croit ne voit pas par lui-même la vérité de ce qu'il affirme : il s'en remet au témoignage d'un autre. Celui qui opine, le fait d'après de simples indices, qui ne manifestent pas l'objet lui-même dans sa réalité propre. Celui qui se trompe, enfin, se prononce sur une combinaison de termes purement artificielle, à quoi rien ne correspond parmi les données appréhensibles. Dans tous ces actes donc, l'intuition absente laisse voir à nu la composition essentielle, l'échafaudage complexe, qui est comme la carcasse du jugement.

Mais il y a dans le jugement autre chose que cette carcasse : la proposition construite est *admise*, elle obtient *l'assentiment* de l'esprit. C'est ce second élément essentiel qu'il nous reste à considérer.

II. — Deuxième caractère du jugement : il est un assentiment

L'opération judicative complète inclut plusieurs actes distincts : la formation de la proposition, la perception du rapport de ses termes, l'assentiment qu'on y donne, la formule mentale où s'exprime cet assentiment. Nous connaissons déjà les deux premiers. Quant aux deux derniers, nous pouvons les prendre d'ensemble et comme un tout, car ils ne sont pas séparables. L'assentiment s'énonce naturellement dans l'esprit par un verbe, dont les mots oralement prononcés sont le signe, et qui est la forme arrêtée, ou, pour ainsi dire, le libellé définitif du jugement. La structure de ce verbe, la façon dont il naît, la distinction délicate et subtile qui le sépare de l'acte dont il est l'expression, n'intéressent que la psychologie et ne soulèvent aucun problème critique particulier. Nous ne séparerons donc

pas ici deux choses si intimement unies, si malaisément discernables, et nous les confondrons sous le nom d'assentiment.

Au contraire, la critique est intéressée de très près à la distinction et à la séparabilité de certains autres éléments de l'opération judicative. Nous savons déjà que la proposition joue, dans tout cet ensemble, un rôle fondamental. Carcasse ou squelette sur lequel s'étendront les parties vives du jugement, elle peut, nous l'avons vu, demeurer telle quelle et traîner indéfiniment dans l'esprit sans qu'aucun acte de perception, et bien moins encore d'assentiment, vienne la vivifier[1]. Ce premier anneau de la chaîne psychologique que nous examinons ne saurait donc jamais manquer, et il est évidemment distinct et séparable de tout le reste.

Mais des problèmes plus importants se posent à propos des relations qui unissent le deuxième anneau et ceux qui le suivent : la perception du rapport entre les termes de la proposition, et l'assentiment dont celle-ci est l'objet. D'une part, le rapport ne saurait apparaître sans provoquer l'assentiment. L'esprit adhère naturellement et nécessairement à ce qu'il perçoit, dans la mesure même où il le perçoit : c'est sa manière de se rendre à la vérité qui le presse et de lui faire hommage. Et voici donc encore une liaison organique. D'autre part, ce n'est pas une liaison réciproque. Car l'assentiment peut se produire sans qu'il y ait perception du rapport des termes, ainsi qu'un coup d'œil rapide sur les jugements de croyance, d'opinion ou d'erreur a suffi pour nous en convaincre. Le jugement n'a donc que deux parties essentielles (auxquelles correspondent les deux parties de cette étude) : la proposition, la pensée « complexe », qui est comme sa matière, son corps étendu ; — et l'assentiment, âme simple qui rassemble cette matière dans l'unité d'un même acte. Cela suffit. Il n'est pas requis qu'outre le sens de la proposition, le rapport de ses termes apparaisse. L'assentiment — cette âme vivante, personnelle et même partiellement libre, du jugement, — n'est pas une connaissance : on peut admettre, *tenir* une proposition qu'on ne *voit* pas. Nous le comprendrons mieux,

1. Voir les deux pages précédentes.

lorsque nous aurons étudié de plus près la nature et la genèse de l'assentiment.

A. « Il y a, écrit saint Thomas, *deux actes* de la raison à considérer : l'un par quoi elle saisit la vérité sur une matière donnée... Et il y a *un autre acte*, par quoi elle adhère à ce qu'elle a saisi. *Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit*[1]. » Parfois, l'assentiment est inévitable : c'est le cas où la proposition est évidente, soit par sa clarté propre, soit par réflexion de la clarté de ses prémisses. Et il y a des cas où la proposition ne possède aucune clarté ni directe ni réfléchie, où le rapport de ses termes n'apparaît point. Alors l'assentiment peut être donné, mais aussi refusé, ou du moins suspendu[2]. Mais en aucun cas, l'assentiment ne saurait passer pour une appréhension.

En effet, l'appréhension est encore quelque chose de relativement passif. Relativement, disons-nous, car toute espèce de connaissance suppose une certaine activité de l'esprit[3]. Il faut au moins s'ouvrir à l'influence de l'objet, prendre, saisir ce qui s'offre. Mais c'est tout. L'acte est ici rigoureusement corrélatif à cette influence objective, déterminé par elle de façon directe et immédiate. Il consiste simplement à voir ce qu'il y a à voir, ce qui se présente pour être vu.

Au contraire, l'assentiment, même quand il s'accomplit sous la poussée irrésistible de l'évidence, suppose une activité beaucoup plus grande du sujet. Il consiste à s'attacher à ce que l'on voit, ou à ce que l'on a vu, ou encore à ce que l'on sait simplement être vrai. Dans le premier cas, par exemple, non seulement on voit, mais on accepte ce que l'on voit, on l'adopte, on y adhère, on l'admet explicitement. L'entrée en nous de cette donnée nouvelle est formellement sanctionnée, et on l'installe à côté des autres « choses jugées », qui composent le mobilier permanent et l'armature de l'esprit. L'assentiment contient un principe de stabilité ; il est, de soi, quelque chose

1. I[a] II[ae], q. 17, a. 6.
2. *Ibid.*
3. Ci-dessus, ch. I, p. 4 sq., et ch. II, E, p. 62 sq.

de durable, il aspire à se prolonger, il est donné sans esprit de retour : tandis que la vision est d'essence passagère et n'implique en elle-même rien qui appelle la permanence. L'assentiment représente une attitude prise et définitive, un *habitus*[1] : il donne à l'esprit un pli, d'où sortiront, le cas échéant, des actes d'assentiment nouveaux et pareils.

Il est, avons-nous dit, l'âme du jugement, sa portion vive et agissante. En adhérant, je prends parti, je me prononce : pour moi, la cause est entendue, l'affaire est réglée, il est acquis que les choses sont telles. Ce n'est plus le regard paresseux, devant lequel flottent des visions, et qui ne fait rien que les suivre ; c'est le mouvement de quelqu'un qui se lève pour les enregistrer. Celui qui adhère n'est pas un pur spectateur, un témoin indifférent, c'est un critique et un juge ; il affirme, il nie, il dit : ceci est et cela n'est pas. Il s'engage sur un point de fait, il y risque sa responsabilité et son autorité : il accomplit un acte éminemment personnel[2].

Et il a la prétention de statuer pour l'ordre objectif. L'acte si personnel qu'il accomplit n'exprime pas une vue subjective, un sentiment privé. Si le jugement est abstrait, il définit l'ordre essentiel des choses : « la somme des angles du triangle est égale à deux droits ». Si le jugement est concret, il exprime la réalité, les caractères existants *a parte rei* : « cet arbre est vert ». La sentence prononcée se donne comme absolue et valable pour tous (supposé qu'ils soient placés dans les conditions requises). Voilà, dit-elle, ce que chacun doit voir ou penser ; voilà comment la réalité est faite[3].

1. I^{a} II^{ae}, q. 55, a. 4, sur l'assentiment d'opinion.

2. Newman montre bien ceci pour ce qu'il appelle « real assent », l'assentiment aux choses concrètes ; mais ce qu'il dit s'applique, toutes proportions gardées à l'assentiment notionnel. *Grammar of Assent*, p. 85 sq. — Cf. Aristote, *Ethic.* II, c. 2, n° 2.

3. Ce dernier trait toutefois ne s'applique à l'assentiment d'opinion qu'avec d'importantes réserves. Car cet assentiment n'est pas un assentiment complet et absolu ; c'est à peine un assentiment véritable « non habet assensum », mais plutôt une ébauche incertaine et débile d'assentiment : « aliquid assensus... debile et incertum ». (Cf. ci-dessous, p. 205, note 3). Cependant celui qui opine parle encore pour l'ordre objectif et, même quand il le fait pour des motifs d'ordre personnel (Cf. Appendice VI, p. 495 sq.), il prononce que la vérité *semble* être telle, et donc, implicitement, que tous, du point de vue où il se trouve placé, verraient les mêmes apparences (ci-dessous, p. 205 et 206).

A les envisager d'un certain biais, on pourrait presque dire que l'appréhension et l'assentiment sont des actes de sens inverse, de direction opposée. Dans l'appréhension, en effet, le sujet prend les choses, les tourne vers soi, les amène à soi, et s'en nourrit pour son compte particulier. Par l'assentiment judicatif, au contraire, il intervient dans leur domaine, il y interpose sa décision. Il ne se contente plus de les introduire en son intérieur, il se porte vers elles pour leur faire hommage de sa créance, de son adhésion, de sa soumission. Ainsi l'assentiment se tient, pour ainsi dire, à mi-chemin entre la connaissance pure et la volonté, laquelle, au surplus, joue à son égard un rôle très accentué [1]. De même que la volonté se dirige vers les choses afin de s'en emparer ou de les modifier dans l'ordre réel [2], de même l'assentiment, le jugement les aborde, pour estimer et déclarer ce qu'elles sont et ce qu'elles valent dans le même ordre [3].

B. La distinction entre l'appréhension et l'assentiment peut être difficile à saisir quand les deux actes ont le même objet [4], quand ils se produisent simultanément, et que l'un déclanche l'autre par une consécution naturelle et nécessaire [5]. Cependant, alors même, les actes restent distincts, puisque leur structure essentielle diffère, ainsi que nous venons de le montrer. C'est à ce point de vue que se place constamment saint Thomas : sa manière de parler tient toujours compte de la diversité des deux actes. « L'intelligence, dit-il, donne nécessairement son assentiment aux conclusions, dès qu'elle connaît leur connexion nécessaire avec les principes : *ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia* [6]. » Ce texte exprime nettement un rapport causal : la connaissance (de la connexion nécessaire) est la cause, l'assentiment est l'effet. —

1. Voir ci-dessous, p. 207 sq. et Appendice VI. D'après Aristote, l'affirmation et la négation correspondent, dans le domaine intellectuel, à ce qui se passe, dans le domaine des tendances, quand l'homme poursuit un but ou s'en détourne (*Ethic.* VI, c. II, n° 2 ; Saint Thomas, l. 2).

2. Cf. I^{a} II^{ae}, q. 13, a. 5, ad 1^{um}, etc.

3. Voir ci-dessus, p. 184, note 9, fin, et les textes cités au même endroit.

4. Cf. p. 185, note 1 et p. 189, 190.

5. Cf. p. 196, A.

6. I^{a} q. 82, a. 2.

Dans les matières de science déductive, dit encore saint Thomas, l'esprit « est *forcé*, par l'efficacité de la démonstration, de donner son assentiment : *cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis*[1]. » Voici encore une dualité d'actes : l'un qui exerce la coaction, l'autre qui la subit. — « Là où il n'y a aucune apparence de fausseté, l'esprit ne peut se dérober, se refuser à l'assentiment : *non potest subterfugere quin illis assentiat.* »[2] On voit ici l'esprit comme poursuivi ou cerné par la lumière, et obligé de se rendre : c'est toujours la distinction entre le motif de l'assentiment, qui est la perception de la lumière, et l'assentiment lui-même.

C. Mais quand les deux actes s'éloignent ou se séparent, leur distinction devient patente. Voici d'abord un cas très général qui se réalise très fréquemment, quelle que soit la nature de l'assentiment (science vraie ou prétendue, croyance, opinion, légitimes ou non). Il est d'expérience courante que l'assentiment est capable de survivre aux motifs qui l'ont engendré. Par exemple, une étude approfondie, des recherches minutieuses nous auront conduit à former, sur un point d'histoire, de philologie, de science naturelle ou abstraite, etc., une conclusion que nous regardons comme certaine ; nous y avons donné un assentiment sans réserve. Mais il arrive fatalement que le cours du temps oblitère notre souvenir de cette démonstration. Questionnés à l'improviste, nous affirmons, sans hésiter, notre conclusion, mais nous ne sommes pas à même, sur-le-champ, de la justifier et d'en reproduire les motifs. Pour retrouver ceux-ci, il faudrait réfléchir, compulser des notes, les mémoires que nous avons autrefois rédigés, etc. En attendant, nous ne les voyons plus. Nous n'apercevons plus les sources lumineuses d'où notre conclusion avait jailli. Inévidente en elle-même, elle tirait d'ailleurs toute sa clarté. A présent la voici redevenue obscure. Nous continuons cependant de la tenir, à l'état isolé. C'est un assentiment sans appréhension. Nous nous souvenons simplement que nous avons eu de bonnes raisons d'y adhérer :

1. II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 9 ad 2^{um}.
2. II^{o} *Sent.* dist. 25, a. 2.

dans les ténèbres où nous sommes retombés, nous n'avons plus d'autre ressource que de nous en croire nous-même et de faire, pour ainsi dire, un acte de foi rétrospectif en notre compétence et clairvoyance passées : le moi d'aujourd'hui se fie au moi de jadis[1]. Parfois même il arrive qu'une conclusion, acceptée comme certaine, soit minée sourdement dans l'esprit par l'admission d'idées qui la contredisent. Vient un moment où elle ne repose plus sur rien. Cependant on l'affirme encore, parce qu'on la croit toujours fondée ; et cela dure jusqu'au jour où le voile se déchire, où faisant un examen de conscience plus approfondi, un inventaire plus soigneux de notre avoir intérieur, nous nous apercevons que cette conclusion n'est vraiment plus nôtre et qu'il n'y a plus de motif de la conserver[2].

Mais c'est surtout dans certains états d'esprit particuliers, qui constituent des espèces psychologiques distinctes, que nous verrons l'assentiment se détacher de toute appréhension de son objet, et le jugement se réduire à ses deux éléments essentiels : proposition et adhésion.

1° La Foi. — Nous admettons, sur témoignage, bien des choses que nous sommes dans l'impossibilité de contrôler. Nous en croyons l'expérience d'autrui et les signes qui nous la manifestent. D'objets dont nous n'avons pu ni appréhender ni prouver l'existence ou la nature, nous disons avec assurance : « ils sont, et ils sont tels ». C'est la foi, antithèse de toute espèce de vision ou de science[3]. Elle peut d'ailleurs se présenter sous diverses formes.

a. Il y a une espèce de foi que certains appellent *foi scientifique*, parce qu'elle fait œuvre de science, non pas évidemment sur son objet, qui reste hors de sa vue, mais sur les témoignages dont il est appuyé. Un juge, par exemple, inter-

1. Newman, *op. cit.*, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 211 sq. Pour le dire en passant, c'est cette « laxation inconsciente d'idées incompatibles avec la foi, qui explique nombre de crises religieuses.

3. II^{a} II^{ae} q. 1, a. 4. *Utrum objectum fidei possit esse aliquid scitum?* — a. 5 : *Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita?* La réponse de Saint Thomas aux deux questions est négative.

roge diverses personnes : l'allure des dépositions, le moment où elles se produisent, le milieu d'où elles sortent, leurs concordances ou contradictions l'amènent à conclure qu'elles ne comportent qu'une seule explication : la réalité d'un crime. Un historien compulse des documents : de leur nombre, de leur date, de leurs caractères, de leurs oppositions, il déduit la réalité de certains faits, qui en apparaissent comme la seule raison suffisante. Ces deux hommes, pour admettre un événement donné, se fient à l'expérience des autres.

Remarquons cependant que cette confiance dans *les dires* des gens, n'implique, de soi, aucune confiance dans les gens eux-mêmes. Les témoins entendus à l'instruction peuvent être des chenapans, des coquins : il suffit qu'ils ne puissent mentir dans l'occurrence pour que leur témoignage fasse preuve. Les documents peuvent émaner d'écrivains quelconques : il suffit qu'ils ne soient ni supposés, ni fautifs, pour qu'on ait le droit d'en tirer des conclusions.

b. Mais voici une autre attitude : c'est celle de la foi dite *d'autorité*. Ici, ce n'est pas tant le témoignage que la personne qui inspire confiance. Celle-ci apparaît si intègre, si véridique, si sérieuse, si bonne, et avec cela si clairvoyante, si instruite et si sage, que l'on croit d'avance tout ce qu'elle affirmera. Elle ne peut vouloir tromper ; elle ne peut parler sans savoir. C'est ainsi que l'on croit sur parole un homme loyal et réfléchi, un ami sûr. Tandis que, tout à l'heure, dans la « foi scientifique », le témoignage était critiqué pour lui-même, et l'on remontait de lui à la personne qui le rendait, — à laquelle il valait, par occasion, une confiance toute accidentelle et fort peu honorable, — maintenant on se fie d'abord et par-dessus tout à la personne elle-même, et, de son autorité une fois admise, on redescend au témoignage qui en est investi et qui lui emprunte toute sa valeur. — La foi religieuse appartient à cette seconde catégorie[1]. Les « motifs de crédibilité » où elle s'appuie ne prétendent

1. Dans cet ouvrage de pure philosophie, nous ne pouvons nous dispenser d'en parler. Car, même pour l'incroyant, elle constitue un objet d'étude intéressant ; elle pose devant la critique de la connaissance un problème spécial ; elle entre dans une catégorie d'états mentaux, observables, au moins en partie, et qui prétendent se justifier en raison.

jamais prouver qu'une chose : Dieu a parlé, une révélation surnaturelle a eu lieu. Rien de plus. Le contenu de cette révélation ne se compose assurément pas de propositions inintelligibles : l'homme en comprend le sens. Mais il n'en voit point, par lui-même, le bien-fondé ; le rapport de leurs termes lui échappe[1]. Un message mystérieux lui est remis, qui porte une signature auguste : cela lui suffit, il s'incline, il croit[2]. Cette soumission intellectuelle, qui est un hommage rendu à Dieu, un acte d'aveugle et filiale confiance en lui, implique beaucoup plus que la conviction de la valeur d'un témoignage. Autre chose est de voir qu'un témoin dit vrai, pour le moment, dans cette occasion qui peut être exceptionnelle ; autre chose d'accepter son autorité dans toutes les choses spirituelles et de l'en croire sur parole[3].

De ces deux descriptions cependant, une même conclusion ressort : c'est que, dans la « foi scientifique » comme dans la « foi d'autorité », l'assentiment tombe sur un objet qui reste en lui-même inaccessible, obscur. « Manifestum est quod nec fides... potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum[4]... Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum[5]. »

Pour mieux faire entendre cette obscurité de l'objet proposé à l'assentiment de foi (humaine ou divine), et prévenir une objection, comparons l'attitude de l'esprit dans la croyance au témoignage et celle qu'il adopte devant une démonstration scientifique. — Que les démonstrations soient déductives, comme en mathématiques, ou inductives, comme dans les sciences de la nature, qu'elles passent de la cause à l'effet ou

1. Soit, par exemple cet énoncé dogmatique : Dieu s'est fait homme. Il est intelligible indépendamment de la foi. La preuve en est dans les objections mêmes qu'un incroyant, mettons si l'on veut, un déiste, y fera. Il taxera l'énoncé d'absurdité, de contradiction. C'est donc qu'il pense comprendre *de quoi il s'agit*. Il a saisi le sens des termes et la nature du rapport qu'on prétend établir entre eux. Entre le croyant et lui, la différence n'est pas que l'un conçoit ce rapport et l'autre non ; mais que le croyant en admet la vérité sans la voir, sur l'autorité de Dieu ; ce que l'incroyant refuse de faire.

2. III^{a} q. 43, a. 1.

3. III^{a} *Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 1^{um}.

4. II^{a} II^{ae} q. 1, a. 4.

5. *Ibid.* a. 5.

de l'effet à la cause, ou encore du conditionné à la condition, qu'elles procèdent même par réduction à l'absurde, elles ont toujours ceci de commun qu'elles ne mettent sous le regard de l'esprit que des données dont il juge directement et par lui-même. Il y suit un chemin, qui peut être long, compliqué, sinueux, mais dont il contrôle chaque étape, qui ne se dérobe jamais sous ses pas, et qui le conduit sûrement jusqu'à un objet, dont l'existence au moins, sous un aspect précis ou vague, lui apparaît à lui-même. Tout cela, c'est *voir*. Au contraire, dans la foi au témoignage, l'esprit n'atteint jamais la vérité directement par lui-même. Au cours de son voyage vers elle, vient un moment où le chemin s'efface, où il ne peut plus avancer par ses propres moyens, où il est contraint de se laisser porter par autrui. Entre lui et la réalité qu'il affirme s'interpose un autre esprit, qui voit pour lui, qui juge à sa place, et auquel il s'en remet. La connaissance de l'objet affirmé réside ailleurs que chez celui qui s'en déclare certain, et pour employer une formule scolastique moderne, il y a *evidentia*, mais *in attestante*. Cela, c'est *ne pas voir*.

On dira peut-être : dans la foi scientifique au moins, je contrôle par moi-même le témoignage, et j'acquiers la certitude que seule l'existence de l'objet en peut être la raison suffisante. N'est-ce pas là un procédé analogue à celui de la démonstration scientifique, remontant des effets aux causes, du conditionné à la condition, etc.?[1] — Mais non ; car dans la démonstration scientifique, j'atteins toujours par moi-même, directement, une donnée qui en implique nécessairement une autre, un fait, par exemple, qui ne peut être ce qu'il est, si tel autre n'est pas. Et ainsi, dans l'objet que je scrute, j'aperçois le reflet, l'influence efficace, la présence essentielle d'un autre objet. Le témoignage considéré dans ce que j'en sais directement, c'est-à-dire dans son entité physique, ne m'offre rien de tel. En lui j'atteins une une réalité indépendante, consistante en elle-même, qu'aucun lien nécessaire ne relie à l'objet attesté. Une phrase est prononcée, une assertion est émise, un jugement est rendu devant

1. I[a] q. 1, a. 7, ad 1[um].

moi : vrais ou faux, répondant ou non à la réalité, ils demeurent ce qu'ils sont; ces différences sont étrangères à leur être propre et n'y changent absolument rien. La réalité, qu'ils sont censés attester, n'exerce sur eux aucune influence directe, n'a avec eux aucun lien essentiel, et on ne la trouve pas impliquée en eux. On ne la voit pas à travers eux, comme on voit la cause à travers l'effet, la condition à travers le conditionné, les prémisses à travers la conséquence, l'hypothèse vraie dans la négation même et l'exclusion de sa contradictoire. La réalité ne ressemble pas à ces signes artificiels du langage ou de l'écriture, émanés d'une action qui n'est pas la sienne ; les idées qu'ils évoquent peuvent être complètement disparates à son égard. Le témoignage est un instrument qui peut servir à des usages divers et contraires, et qui est, par lui-même, indifférent à signifier le vrai ou le faux. Pour en pouvoir conclure quelque chose, il faut atteindre un élément plus profond, plus secret, plus malaisément discernable : *l'intention* de celui qui l'emploie, la cause morale ou finale qui fait parler le témoin. On ne passe pas directement du témoignage à la réalité, comme s'il en était, par nature, l'empreinte ou le décalque. Pour aboutir à elle, il faut faire le tour *par l'intérieur d'un esprit*, où l'on tâchera de discerner cette « motion métaphorique », qui est l'attrait d'un but sur une volonté. Ceci ne tombe pas sous l'observation ; ceci n'est plus que du conclu, souvent du conjecturé ou du deviné. Ceci est contenu dans un domaine régi par la liberté, le choix, le bon plaisir : il faut qu'une volonté libre intervienne pour diriger un énoncé à la manifestation du vrai. C'est la connaissance de cette intervention qui importe; c'est elle qui me décide à accorder ou à refuser ma confiance au témoin. Dans la démonstration scientifique, il n'y a que deux termes : l'un immédiatement vérifiable, l'autre conclu directement de celui-là, sous la propre lumière de l'intelligence. Dans la foi au témoignage, il y a trois termes : le témoignage, immédiatement vérifiable; l'intention qui l'a dicté et que nous n'atteignons que par des raisonnements, souvent par des convergences d'indices plus ou moins probables ; enfin, le fait recherché.

Tout ceci explique comment les motifs de la croyance au

témoignage, fussent-ils excellents, indiscutables, infaillibles, ne font jamais *voir* en aucune façon la vérité crue. Ils ne la montrent ni ne la démontrent ; ils prouvent seulement qu'il faut l'admettre. L'assentiment est donné à un objet qui n'est ni appréhendé ni conclu : « fides et scientia non sunt de eodem [1] ».

2° L'Opinion. — Opiner c'est juger, mais juger en hésitant, en craignant de se tromper. On ne dit pas absolument : « cela *est* ainsi », mais : « cela *doit être* ainsi ; cela est probablement ainsi ». On a conscience de ne pas embrasser la question dans son ensemble, de ne pas tenir sous son regard toutes les pièces du procès ; on sait que, si certains aspects actuellement voilés se découvraient, on jugerait peut-être diversement et à bon droit.

Cependant l'opinion n'est pas le doute. Le douteur ne juge pas ; il ne donne assentiment à rien ; il reste suspendu, balancé entre plusieurs partis possibles [2]. Celui qui opine prend parti ; il se décide [3] ; il dit : voici, semble-t-il, ce qui est vrai. « Licet enim opinans non sit certus, tamen jam determinavit se ad unum... Omne illud de quo habetur opinio jam est determinatum quantum ad opinantem, licet non sit determinatum quantum ad rei veritatem... Opinans enim dicit verum esse quod opinatur [4]. » L'opinant pense bien que la vérité est de son côté et il l'affirme : « totaliter declinat in unam partem contradictionis », mais toujours avec cette réserve que c'est d'après les vraisemblances, et que par conséquent, son affirmation reste affectée d'une certaine relativité : « cum opinamur, dicimus sic videri vel apparere

1. II^a II^{ae} q. 1, a. 5. — Les théologiens ont beaucoup agité, et précisé (il convient de le reconnaître), toutes ces notions philosophiques, à propos de l'objet de la foi surnaturelle, qui est, par définition, « obscur ». Parmi les commentateurs de Saint Thomas, on pourra consulter, en référence avec les questions ici traitées : Cajetan, in II^{am} II^{ae} q. 1, a. 4 ; — Jean de Saint-Thomas, in II^{am} II^{ae}, Disp. II, art. 2 ; — Gonet, *Clypeus*, Tract. X, Disp. 1, art. 7, (voir surtout les n^{os} 216, 218, 219) ; — Billot, *de Virtutibus infusis*, in II^{am} II^{ae} q. 1, *Prolegomenon de Fide*, § 1, etc.

2. *De Veritate*, q. 14, a. 1 ; — II^a II^{ae} q. 2, a. 1.

3. Dans ses premiers ouvrages, Saint Thomas avait écrit qu'il n'y a pas d'assentiment dans l'opinion : « dubitans non habet assensum... ; similiter nec opinans. » *de Verit.*, *loc. cit.* « Opinans non assentit... sed habet aliquid assensus, in quantum adhæret uni *magis* quam alii. » III^o *Sent.* dist. 23, q. 2 a. 2 sol. 1. Plus tard il dit qu'il y a adhésion réelle, mais dépourvue de fermeté II^a II^{ae} q. 1, a. 4 ; — q. 2, a. 1 ; — *Post Anal.*, I, l. 1. Ce ne sont là que des nuances.

4. *Ethica*, VI, l. 8. (Aristote, ch. IX, *alias* X).

nobis », et non pas, absolument, « sic esse »[1]. C'est-à-dire, et pour parler en termes techniques : le propre jugement d'opinion est un jugement à la fois *direct*, portant sur l'ordre objectif des choses, et *incertain :* « la réalité doit être telle : vraisemblablement c'est ainsi » ; — mais ce jugement donne naissance à des jugements *réflexes* et *certains :* « il *est* probable que la réalité est telle ; c'est ainsi que les choses m'apparaissent ; à un autre, placé et renseigné différemment, elles pourraient apparaître différentes[2] ».

Cette circonspection est fondée en raison. Car dans l'opinion, l'objet, par hypothèse, ne se laisse pas saisir, il reste, en lui-même, hors de prise. On recueille, autour de lui, divers indices, significatifs, impressionnants peut-être, mais ce faisceau de lueurs ne suffit pas à dissiper l'ombre où il gît. On collectionne à son sujet des témoignages estimés de poids, mais non décisifs. Tous ces arguments probables sont comme des chemins qui semblent aller dans une certaine direction, mais qui ne sont pas frayés jusqu'au bout. Ils ne conduisent pas jusqu'à l'objet. Peut-être même qu'à côté d'eux s'en ouvrent d'autres, qui vont en sens inverse et qui indiquent la conclusion opposée[3].

Ici donc, pas de garantie infaillible ou censée telle, comme dans la foi d'autorité ; pas d'application décisive du principe de raison suffisante, comme dans la foi scientifique ; à plus forte raison, pas de preuves directes et rigoureuses, comme dans la science proprement dite. Encore ici, l'assentiment subsiste, isolé de toute espèce de vision et de démonstration. Par là l'opinion ressemble à la foi, dont Aristote et saint Thomas, la rapprochent souvent[4] ; la différence entre elles porte sur la fermeté de l'assentiment[5].

1. *De Anima*, III, l. 4, p. 109[a].

2. Ces distinctions si simples sont pourtant méconnues par plusieurs logiciens, (Goblot, *Logique*, p. 164)... et aussi par bon nombre de moralistes.

3. « Quod inclinat ad opinandum qualitercumque, vel etiam fortiter, non est *sufficiens ductivum rationis* ; unde non cogit ; nec per hoc potest haberi perfectum judicium de illis quibus assentitur. » *In Boet. de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4[um].

4. *De Anima*, III, l. 5, p. 111[a]. (Aristote, ch. III, n[os] 10) ; — *In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4[um] ; — III[a] *Sent.* dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 1[um] ; — *de Ver.* q. 14, a. 2, § 2[o] ; — cf. II[a] II[ae] q. 4, a. 5, ad 2[m].

5. Voir ci-dessous, p. 208, le texte de II[a] II[ae] q. 1, a. 4.

Aussi l'opinion inclut, toujours et de soi, la possibilité de l'erreur. Elle peut être fausse, non point par accident, comme la démonstration mal conduite, mais par elle-même, parce qu'elle est dépourvue de tout fondement certain[1]. La démonstration fausse n'est pas une démonstration[2]; l'opinion fausse est une véritable opinion, et qui peut être parfaitement légitime, arrêtée en toute conscience et prudence, après les plus mûres réflexions. C'est pourquoi l'opinion garde toujours un œil ouvert sur le parti qu'elle rejette. Le vrai pourrait, en définitive, apparaître de ce côté; car qui sait les surprises que réserve cette ombre, où toute une partie de la question demeure enveloppée? C'est la *formido oppositi*, que saint Thomas représente partout comme l'accompagnement obligé de l'opinion et sa caractéristique essentielle; c'est la crainte, fondée, « prudente », comme disent les moralistes, que le parti contraire à celui que l'on embrasse ne soit le vrai et le bon[3]. Par là, si l'opinion se trouve fausse, elle reste du moins toujours distincte de l'erreur formelle, qu'il nous reste à étudier.

* * *

Avant de le faire, remarquons le rôle joué par la volonté dans les deux états d'esprit que nous venons de décrire : la foi et l'opinion. Ils ont ceci de commun que l'assentiment n'y est point déterminé par l'évidence de l'objet auquel il s'applique, mais par l'influence de la volonté.

En effet, l'objet est ici, par hypothèse, hors de vue. Aucun moyen, direct ou indirect, n'existe pour parvenir à *savoir* vraiment ce qu'il est, ni même, peut-être, s'il est. Caché à l'intelligence, il ne saurait exercer sur elle aucune action efficace. Ce

1. I^a II^ae q. 55, a. 4; « *opinio se habet ad verum et falsum* »: — *Ibid.*, q. 57, a. 2 ad 3^um; — *Ethica*, VI, l. 3, p. 2^a^1. Aristote, ch. III, n° 1: ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι: — *de Anima*, III, l. 5, p. III^a (Aristote, ch. III, n° 8).

2. « ... Demonstratio qua, *etsi nunquam falsum concludatur*, tamen frequenter in hoc homo fallitur quod *putat esse demonstrationem quod non est.* » *In Boet. de Trinit.*, q. 3 a. 1, ad 4^um.

3. II^a II^ae q. 2, a. 1; — III^e *Sent.* dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; — *de Verit.*, q. 14, a. 1, etc.

n'est donc point sa lumière propre, ni celle qu'il emprunterait à des preuves, qui décide l'esprit à lui donner son assentiment. Comme le dit un commentateur de saint Thomas, en une formule nerveuse, « si latet, non movet »[1]. L'esprit, dit saint Thomas lui-même, se trouve ici devant des données qui ne possèdent point la capacité d'établir en lui une conviction, « non convincunt intellectum »[2], dépourvues qu'elles sont de toute force cogente : « non cogit ». Si donc, malgré tout, l'assentiment se produit, il ne peut être déclenché que par une autre influence; saint Thomas la nomme sans ambages : c'est la volonté : « Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, *sed per quandam electionem, voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam*. Et si quidem haec sit cum dubitatione, et formidine alterius partis, erit opinio, si autem sit cum certitudine, absque tali formidine, erit fides[3] ». Et par conséquent, les motifs qui opéreront ici seront de ceux qui parlent à la volonté, qui ont le privilège de la séduire, de l'exciter, de la mettre en mouvement : des motifs empruntés à l'*ordre du bien* (honnête ou utile, apparent ou réel). Ce sera un certain amour — en prenant ce mot dans le sens le plus large — *un certain amour de l'objet proposé, ou du but à atteindre par son entremise, un avantage attendu de l'assentiment lui-même*, qui décideront la volonté à s'interposer. Gagnée d'abord, elle pèsera sur l'intelligence et obtiendra son adhésion[4].

3° L'Erreur. — Tout jugement erroné, — qu'il émane de la seule initiative intérieure du sujet (science apparente) ou de l'acceptation d'un témoignage étranger (croyance fausse), qu'il se donne comme une opinion ou comme une certitude, — est évidemment en divorce complet avec la connaissance réelle. Il implique encore l'adhésion à une proposition, mais cette proposition, étant fausse, ne saurait être l'analyse d'une appréhen-

1. Jean de Saint-Thomas, in IIa-m IIae, q. 1, disp. 3, art. 1, n° 4.
2. Ia IIae q. 17, a. 6.
3. IIa IIae q. 1, a. 4. Cf. Ia q. 82, a. 2.
4. Voir l'explication détaillée de ceci à l'Appendice VI.

sion de la réalité, ni faire apparaître un véritable rapport de termes ; elle ne saurait davantage être légitimée par aucune preuve, ni garantie par aucun témoignage véridique, ni même corroborée par aucun indice valable. En toute hypothèse, ni elle ni ses raisons ne sont *vues* : l'erreur est l'acte de l'ignorant qui juge, elle unit à la privation de connaissance l'assentiment. « Error est approbare falsa pro veris : unde addit actum quemdam super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est et non errans. Sed quando jam falsam sententiam fert de his quæ nescit, tunc proprie dicitur errare[1]. »

Cet assentiment peut être plus ou moins ferme, et il y a, à ce point de vue, des degrés dans l'erreur. Par exemple, saint Thomas distingue la foi fausse de l'opinion fausse, par l'assurance qui accompagne la première[2]. Il y a de même des conclusions fausses, « *ex indebita ratiocinatione*[3] », et qui, pleinement acceptées, miment et singent la vraie science. C'est là ce qu'on appelle souvent l'erreur formelle. Elle est caractérisée par la *certitude*, cet état de l'esprit qui s'arrête déterminément à un parti[4]. Au contraire, dans l'opinion erronée, — qu'elle se forme à la légère, sans l'appui de vraisemblances sérieuses, ou qu'apparaissant au terme de la recherche la plus consciencieuse, elle s'attache à un probable qui se trouve être le faux, — l'esprit ne donne point un assentiment parfait, « *imperfecte movetur*[5] » ; il ne se livre qu'avec des réserves, il ne se laisse pas envahir totalement. Dans l'erreur formelle, il s'ouvre à plein et s'attache solidement à ce qui est son mal propre. C'est à ce dernier état que convient, par excellence, tout ce que nous avons dit de l'erreur[6].

1. *De Malo*, q. 3, a. 7.

2. *Quodlibet*, VI, art. 6 : « sicut est opinio vera et falsa, ita et fides, nec minus firmiter inhæret aliquis veritati quam falsitati. »

3. *De Malo*, q. 16, a. 6.

4. III° *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 3 ; — dist. 26, q. 2, a. 4. — On voit que le mot de *certitude*, qui, dans l'usage moderne, s'applique souvent à l'objet, désigne, chez Saint Thomas, un état subjectif. Voir, ci-dessous, Appendice VI, p. 492.

5. *De Veritate*, q. 18, a. 6 fin.

6. Saint Thomas groupe parfois toutes ces espèces sous l'appellation d'opinion

Comment un tel paradoxe est-il possible? On devine que c'est encore la volonté qui doit en endosser la responsabilité, et qu'elle exerce seulement ici un pouvoir plus despotique que dans l'opinion. Nous le verrons mieux tout à l'heure, en étudiant la genèse de l'erreur. Quoi qu'il en soit, le paradoxe est instructif, il met dans un jour net ce qui est de notre objet présent; il montre, de façon violente et crue, l'indépendance de l'assentiment à l'égard de la connaissance. Dans ce cas monstrueux, et par là même privilégié, nous apercevons avec évidence que la seconde opération de l'esprit ne consiste en définitive qu'à construire une proposition et à l'admettre.

III. — Corollaire. Troisième caractère du jugement : il n'est pas infaillible

Ainsi le jugement comporte la fausseté; à l'inverse de la simple appréhension, il est susceptible de vérité ou d'erreur. C'est la conséquence des deux caractères essentiels que les précédentes parties de ce chapitre ont mis en lumière.

1° La genèse de l'erreur dépend en effet de la proposition et de l'assentiment.

La proposition, nous l'avons vu, est une construction. Établie par des procédés d'analyse ou de raisonnement, elle est autre chose que l'enregistrement pur et simple des données offertes à l'esprit. Construire, répétons-le une fois de plus, n'est pas connaître. Dans la construction, l'activité du sujet a un champ plus large et plus libre; ses initiatives personnelles prennent une importance considérable[1]; il peut s'affranchir du joug de la réalité. L'analyse des données acquises peut être faite de façon sommaire et superficielle; elles peuvent être mal cri-

fausse (*de Malo*, q. 16, a. 6). A propos d'un cas particulier — l'état du premier homme — il déclare ces distinctions secondaires pour la solution du problème. (*De Verit. loc. cit.*) Il les reconnaît cependant : « non potuit error esse *sed nec* qualiscumque falsa opinio ». (*Ibid.*) De même, et plus nettement encore, dans la *Somme* : I^a q. 94, a. 4. Voir aussi ci-dessus, note 2, le texte des *Quodlibeta*.

1. *De Verit.*, q. 1, a. 10; — *de Ente*, ch. IV, fin; — *de Anima*, III, l. 11, p. 125^a. (Aristote, ch. VI); — *Met.*, VI, l. 4 (Aristote, lib. V, ch. IV), etc.

tiquées, insuffisamment dégagées des apports de la création subjective, imaginaire ou intellectuelle. D'autre part, les raisonnements, qui souvent précèdent et amènent la naissance de la proposition, représentent une série de fabrications, où beaucoup de malfaçons peuvent trouver place. Dans ces opérations délicates, faciles à fausser, on voit assez quel rôle peuvent jouer la volonté, les tendances, les sentiments, les passions du sujet. Cependant tout ceci n'est encore que la préparation de l'erreur, son occasion, sa condition ou l'élaboration de sa matière : sa cause propre et décisive est à chercher ailleurs.

En effet, l'activité subjective se déploie dans l'assentiment d'une façon encore bien plus indépendante. Elle n'y est plus attachée à l'élaboration d'une matière qui la conditionnait dans une certaine mesure; elle n'a désormais qu'à admettre ou à rejeter une proposition déjà formée. Or nous avons vu la volonté à l'œuvre dans l'assentiment de foi et d'opinion. Nous savons aussi que, chez l'homme vivant ici-bas, cette faculté n'est pas infailliblement droite, immuablement confirmée dans le bien. Nous comprenons dès lors que sa poussée puisse s'exercer dans des directions mauvaises, imprimer à l'intelligence un mouvement désordonné, vicieux : « Error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione quod aliquis de ignoratis sententiam ferat[1] ».

Ainsi le fait de l'erreur s'explique, dans la doctrine thomiste, par les distinctions établies entre l'appréhension et le jugement, entre la connaissance pure et d'autres actes où la volonté a le moyen d'intervenir. On pouvait se demander comment une doctrine aussi réaliste, aussi objectiviste, de la connaissance, et qui ne la conçoit que comme une pure prise d'être, expliquerait le fait de l'erreur. Avec ces distinctions nous tenons la réponse.

2° N'est-ce pas là cependant une réduction excessive des multiples conditions de l'erreur? Est-il possible de les ramener toutes à un *jugement* établi sur une *ignorance :* « de ignotis sententiam ferat »?

1. *De Malo,* q. 3, a. 7.

a) A la vérité, la carte des routes et des sentiers par où l'esprit s'égare serait infiniment compliquée à dresser. On devrait y marquer d'abord certaines occasions, non pas peut-être nécessairement funestes, mais du moins inévitables dans la condition présente de l'humanité : c'est, par exemple, la manière dont les impressions extérieures atteignent nos sens[1], la quantité d'informations incontrôlables que nous apportent les dires de nos semblables[2]. Mais voici des causes plus profondes. Certaines de nos facultés semblent, par leur jeu même, donner prise à l'erreur. Notre imagination amalgame des images, sans prendre conseil de la réalité ; elle représente ce qui est absent de la même façon que ce qui est présent[3]. Notre intelligence n'embrasse pas d'un seul coup d'œil tout ce qu'elle peut naturellement atteindre ; elle « discourt », c'est-à-dire : elle court de divers côtés, elle circule à travers des idées multiples, qu'elle rapproche pour s'en faire des ponts, des étais successifs, afin de pouvoir avancer ; on voit combien ce procédé lent et compliqué diffère de l'intuition, combien il offre d'occasions aux défaillances de l'attention et aux méprises, combien facilement le fil qui dirige cette marche laborieuse peut s'embrouiller ou se casser[4].

Cependant tout cela devrait être représenté sous un signe négatif, compté comme déficit, et, pour parler le langage métaphysique, relégué dans le non-être. L'imagination ne nous induit pas à l'erreur en nous donnant trop de représentations, mais en omettant de les différencier, de les étiqueter selon leur origine et leur nature. Le raisonnement ne boite pas pour reposer sur trop d'informations, mais pour méconnaître leurs véritables rapports, ou en négliger quelqu'une. Au fond de

1. Voir ci-dessus, ch. II, 1re partie, F, p. 64 sq. ; ch. III, p. 91 sq.

2. *De Verit.*, q. 18, a. 6, ad 15um ; cf. ad 7um et ad 12um ; — Ia q. 94, a. 4, ad 4um. Il s'agit là de l'état de la nature humaine avant le péché originel, et Saint Thomas pense qu'un secours providentiel spécial était nécessaire pour écarter d'elle ces occasions d'erreur.

3. *De Anima*, III, l. 6 (Aristote ch. III) ; — *de Verit.*, q. 1, a. 11 fin ; — Ia q. 17, a. 2, ad 2um. — IIIo *Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2, ad 4um, etc...

4. *De Malo*, q. 16, a. 6, *init* ; — IIo *Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 2 ; — Ia q. 85, a. 6 ; — *In Boet. de Trinit.*, q. 6. a. 1 : *ad tertiam quæstionem dicendum.*

l'erreur il y a donc toujours une ignorance, un aveuglement. « La fausseté qui affecte le jugement de l'intelligence, dit saint Thomas, ne provient pas de ce qu'elle comprend, des représentations qu'elle contient, mais de ce qui lui manque : falsitas... provenit, non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt[1] ». Et l'auteur de la *Somme* s'approprie ce mot de saint Augustin : « celui qui se trompe ne comprend pas : omnis qui fallitur non intelligit id in quo fallitur; il ne voit pas ce sur quoi il se trompe[2] ». Et en effet, ce qui n'existe pas ne saurait être vu, saisi, appréhendé.

b) L'ignorance pourtant ne serait pas l'erreur, si la prétention de juger ne venait s'y joindre. Poussée par des motifs extra-intellectuels, désirant telle conclusion agréable, utile, commode, économique; séduite par une vue facile et claire, ou brillante, originale, d'apparence profonde; pressée d'aboutir et de saisir ce bien qu'est, devant les autres et devant soi-même, un jugement assis, une décision ferme; paresseuse aussi, hostile au labeur fatigant et prolongé, indulgente aux négligences, la volonté pèsera sur la recherche; imperceptiblement elle fera dévier vers ses fins propres toute l'élaboration d'où naît la proposition, et, si celle-ci lui convient, elle l'adoptera d'emblée. Pour séduire l'intelligence, qui n'adhère au faux que *sub specie veri*, elle mettra en jeu des vraisemblances, des apparences spécieuses[3]; elle fera adopter tel point de vue; elle dirigera le regard vers tel aspect réel, mais incomplet, de la question[4]. Et donc le verdict dépassera les considérants. L'esprit jugera d'un objet qu'il ne tiendra pas actuellement sous ses prises, c'est-à-dire qu'il jugera dans la nuit, dans l'ignorance. Sans *voir* une conclusion, sans posséder une évidence, il pensera : *ce doit être ainsi*. Et par là, son acte, dépourvu de toute ressemblance avec l'intuition ou la démonstration, et cependant d'allure décidée et péremptoire, sera quelque chose comme une foi fausse, illégi-

1. *C. Gent.*, II, ch. LXXVI, § *Videtur autem.*
2. I[a] q. 17, a. 3, ad 1[um].
3. *De Verit.* q. 1, a. 10.
4. II[e] *Sent.*, dist. 39, q. 1, a. 2, c. et ad 5[um]; — *de Verit.*, q. 24, a. 8, etc.

time : seulement cette foi pourra se fonder aussi bien sur des indices aperçus par le sujet lui-même que sur un témoignage étranger.

c) Mais si le principe de la doctrine thomiste de l'erreur est absolu et rigide, ses applications doivent être infiniment souples, sous peine de ne pas cadrer avec l'ondoyante variété des cas.

D'abord, — nous l'avons dit — il ne faut pas confondre avec l'erreur formelle une opinion fausse. Celle-ci, à supposer, comme il arrive souvent, que ses motifs soient sérieux, n'est ni téméraire, ni funeste, et n'implique aucune faute morale[1]. Or, très souvent, dans le domaine scientifique en particulier, en histoire, en biologie, en médecine par exemple, les conclusions ne prétendent pas dépasser les limites du probable. Dans l'esprit de ceux qui les soutiennent, elles demeurent affectées de ces réserves implicites : « l'état de la question restant tel quel ; si aucun fait nouveau ne se révèle... etc. » De tels assentiments, prudemment proportionnés aux données actuelles de la connaissance, sont irréprochables.

A l'autre extrémité de l'échelle des assentiments, on en rencontre qui n'ont presque plus rien d'un acte humain[2], et qui, à ce titre, ne sont pas imputables à la liberté. Par exemple, l'enfant croit sa mère aveuglément, aussi bien quand elle se trompe ou le trompe que quand elle dit vrai ; ce qui détermine son assentiment n'a rien d'un motif rationnel : c'est un instinct, une tendance indélibérée à croire. Dans tous les groupes sociaux circulent des idées que chacun enregistre passivement, sans les contrôler ni les discuter, mais aussi sans poser jamais à leur égard aucun acte réfléchi de jugement, sans même avoir l'idée de se faire, sur les sujets en question, une simple opinion arrêtée et personnelle : cela n'est que routine, psittacisme, mimé-

1. « Large accepta deceptione, pro æstimatione qualicumque, *sine assensu credulitatis*,... existimare falsum in talibus non est noxium homini ; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile. » I^a q 94, a 4. Ce passage fait partie de l'exposé d'une doctrine à laquelle Saint Thomas ne se rallie pas. Mais il accepte la distinction proposée et raisonne dans cette hypothèse.

2. En morale, on appelle acte humain, *actus humanus*, l'acte conscient et délibéré, par opposition à l'acte de l'homme, *actus hominis*, qui émane de la personne humaine, mais non au titre spécifiquement humain, par exemple, les tendances instinctives.

tisme. Nous avons vu, à propos de la connaissance sensible, que le jugement intellectuel suivait naturellement, quand rien ne venait à la traverse, le « jugement du sens », et que celui-ci pouvait apprécier de façon inexacte, par exemple, les « sensibles communs »[1]. Mais ce jugement intellectuel est, dans la circonstance, tout spontané, indélibéré, fruit d'un premier mouvement irrésistible et qui prévient tout contrôle. Ici encore, pas d'erreur formelle.

C'est dans l'entre-deux, à mi-chemin entre les adhésions instinctives et les opinions prudentes et réservées, que se trouvent les cas où l'erreur résulte d'une intervention abusive de la liberté. Toutefois, pour les apprécier équitablement, il importe encore de se souvenir que la faute ici n'est pas, toujours et nécessairement, de l'espèce la plus grave. Il y a des péchés de malice et des péchés de faiblesse, à peine volontaires; de même il y a des erreurs dues à la mauvaise foi, et il y a des erreurs très vénielles où la « présomption », dont parle saint Thomas, se réduit à un minimum presque imperceptible, que l'on appellerait plus justement : précipitation ou inconsidération. Une doctrine d'Eglise, que nous isolerons bien entendu de ses considérants dogmatiques, — et que rejoignent d'ailleurs les constatations du sens commun, — nous fournira la formule de cette seconde catégorie de faits. L'Eglise enseigne que, dans l'état présent de l'humanité, à moins d'un secours extraordinaire et miraculeux de Dieu, les plus justes et plus saints parmi les hommes ne laissent pas de tomber, de temps en temps, en quelques fautes légères. Fautes incomplètement délibérées, actes qui échappent à la vigilance, un instant relâchée, de la conscience, déficits qui relèvent de la faiblesse congénitale de notre nature, et non d'une volonté perverse. Cette description s'applique très exactement à ce qui se passe en particulier dans le domaine des opérations intellectuelles. Là se produisent en effet, chez les plus honnêtes et les plus consciencieux, des assentiments, formels cette fois, et cependant hâtifs, inconsidérés, dus surtout à cette impatience de posséder la certitude, à cette

1. Ch. II, p. 68, 69.

soif d'absolu, qui est au fond de toute intelligence, et aussi, — il faut bien l'ajouter, — à cet amour-propre secret qui nous pousse à surfaire les résultats de nos recherches et la solidité de nos conclusions. Développée dans le temps, par des actes successifs, en fonction de la perception sensible, elle-même toujours fragmentaire, la pensée humaine est essentiellement morcelée (et c'est une chimère insigne que de prétendre l'affranchir de ce morcelage) : l'homme ne tient jamais tout, à la fois, sous son regard. Et il peut arriver aux esprits les plus perspicaces, aux plus grands génies, d'oublier quelque chose. A un certain endroit de leurs recherches s'ouvre une lacune, par-dessus laquelle ils ont sauté sans la voir. Ils se figurent qu'ils ont épuisé la question, et ils la concluent de façon décidée. La conclusion manque de rigueur, elle ne s'adapte pas justement et nécessairement, — comme il le faudrait — aux données présentes; elle repose en partie sur le vide; et par conséquent, ce qui la déclanche sous sa forme absolue, ce ne peut être, en dernière analyse, qu'un abus de pouvoir plus ou moins accentué et manifeste, un « coup de pouce » plus ou moins conscient, de la volonté. Nous sommes bien ici en présence de l'erreur formelle, mais compatible, on le voit, avec les nuances les plus atténuées de la culpabilité. Ces sortes d'erreurs sont le lot commun de l'humanité : c'est d'elles que l'on peut dire avec la plus stricte justesse : *Errare humanum est...*[1]

3° Est-il possible d'éviter l'erreur formelle, et quel sont les moyens à prendre pour cela? Ce qui précède nous fournit la réponse à ces deux questions.

a) L'homme qui se ferait fort de ne jamais se tromper serait déjà dans l'erreur, et sa ridicule illusion, sa prétention à l'infaillibilité créerait justement pour lui le danger prochain de se tromper encore et souvent. De ce qu'aucune erreur en parti-

1. Saint Thomas attribue à une intervention extraordinaire de la Providence divine l'exemption de toute erreur, même de simple opinion, dont était gratifié, d'après lui, l'homme avant le péché originel (*De Veritate*, q. 18, a. 6, ad 7^{um} et ad 12^{um}; II *Sent.* dist. 23, q. 2, a. 3, ad 3^{um}; I^{a}, q. 94, a. 4, ad 5^{um}). Il ressort de cette thèse que, dans l'état présent de la nature, tout homme est sujet à l'erreur, comme au péché. Et en effet, selon la théologie catholique, l'ignorance, condition de l'erreur, comme la concupiscence, principe du péché actuel, sont les effets du péché originel (*de Malo*, q. 3, a. 7).

culier n'est fatale on conclurait bien à tort qu'on saura les éviter toutes : c'est précisément le contraire qu'il faut conclure, car toute volonté humaine est faillible.

Mais il y a des cas où l'erreur est impossible. Ce sont ceux où la matière immédiate du jugement lui est fournie par une intuition toute pure, acte d'une faculté appréhensive qui saisit son objet propre. Le jugement tombe tout droit sur cette matière, dont il n'est rien que l'analyse. Entre elle et lui, il n'y a aucun intermédiaire : aucun jeu d'inférences, aucune transformation de concepts, aucune place pour l'intervention de la liberté. Toutes les causes d'erreur sont donc ici radicalement exclues. C'est dans des cas plus complexes, et dans la mesure même où le jugement s'éloignera des intuitions primitives, que l'erreur pourra se faire jour.

b) Comment l'éviter? Déjà l'étude de ses causes, que nous venons de faire, le repérage exact des lieux où elle peut naître est une condition pour la combattre efficacement.

De plus, s'il s'agit d'opérations intellectuelles qui s'engendrent les unes les autres, d'une série de raisonnements, saint Thomas nous indique la méthode qui exclut l'erreur à coup sûr : c'est une méthode régressive. Une proposition quelconque, dont l'évidence n'est pas immédiate, se reconnaît vraie à ce signe qu'elle peut être ramenée à quelque intuition de l'ordre expérimental ou abstrait. Dans l'intuition en effet, dans la connaissance pure, comme nous l'avons tant répété, l'erreur ne saurait se glisser : cet acte porte avec lui son évidence. Ainsi sont saisies les existences concrètes, et par exemple les réalités sensibles, puis, grâce à une abstraction dont elles sont la matière, les essences, les « quiddités », et enfin les notions premières impliquées en toute idée[1]. Il en va de même des premiers principes de la raison : rapports dont la vérité s'impose de façon nécessaire, dès que leurs termes sont conçus[2]. Toutes les démonstrations légitimes se réduisent donc à ramener une affirmation quelconque à ces éléments premiers, à montrer en somme qu'il faut l'admettre sous peine

1. Cf. ci-dessus, ch. IV.

2. Ci-dessus, p. 191, 192, et ci-dessous, ch. VIII et IX. Cf. Saint Thomas, I^a q. 17, a. 3, ad 2^um; — *Met.*, IV, l. 5 et 6; — *Post. Analyt.*, I, l. 5, p. 93 ^a.

de les démentir. Un théorème de géométrie fait voir, par exemple, que les figures ne seraient plus ce qu'elles sont si elles ne possédaient pas telles propriétés. Une proposition de physique présente tel fait ou telle loi comme la seule explication plausible, comme la raison suffisante unique des intuitions sensibles. Une chaîne logique est prouvée solide lorsqu'elle apparaît constituée par un système de propositions s'impliquant l'une l'autre et à travers lesquelles on peut remonter à des intuitions qui s'imposent par elles-mêmes; lorsqu'en vérifiant chacun de ses anneaux, on le trouve totalement supporté, nécessairement exigé par les anneaux supérieurs, et ainsi de suite jusqu'aux données originelles et aux premiers principes[1]. Cette vérification, qui porte à chacun de ses moments sur un objet limité et évident, n'apparaît pas impossible : la mémoire n'ayant à retenir de chacun de ces moments que le souvenir général d'un examen rigoureux et décisif[2].

Mais on le devine, le grand moyen de se garder de l'erreur est d'ordre moral : c'est la droiture de la volonté, la pureté des intentions, et en particulier cette réserve honnête, cette tempérance intellectuelle qui arrête le jugement aux limites de l'appréhension. Ceci, — qui découle immédiatement du rôle de la volonté dans l'erreur — est trop évident pour que nous y insistions.

1. « Dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quodquidest*, sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas » I^a q. 17, a. 3, ad 1^um. — « In intellectu est falsitas : nunquam tamen si recte resolutio fiat in prima principia » *de Verit.*, q. I, a. 12 fin; — « Veritas enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et præcipue in hoc principium quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. » I^o *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1; — « Judicium perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet; sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis : unde judicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia indemonstrabilia. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse judicium rectum nisi reducatur ad sensus. Et ideo Philosophus dicit, in VI^o *Ethic.* (cap. 9), quod sicut principia indemonstrabilia, quorum est intellectus, sunt extrema, scilicet resolutionis, ita et singularia, quorum est sensus. » IV^o *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 4, sol. 1; — « Terminus cognitionis .. In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum .. et qui sensum negligit in naturalibus incidit in errorem. » *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 2. — Cf. *Quodlib.*, VIII, a. 4.

2. Descartes n'a douté de ceci qu'à cause de ses présupposés sceptiques (et contradictoires en eux-mêmes, cf ci-dessus ch. I, p. 22, 23) sur la possibilité de l'erreur, même au sein de la connaissance la plus évidente, abstraction faite de la véracité divine. Voir *Cinquième Méditation (circa finem)*; *Réponse aux Secondes Objections* : « En troisième lieu, etc... »; cf. *Discours de la Méthode*, 4^e partie : « Enfin, s'il y a... etc. »

CHAPITRE VI

LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Le grand mot de vérité que nous inscrivons en tête de ce chapitre pourrait faire croire que nous arrivons ici au point central et culminant de la critique de la connaissance. En réalité, il n'en est pas ainsi. La question qui forme notre objet présent est secondaire à l'égard des précédentes. La valeur de la connaissance a été établie plus haut, dès le début de ce livre ; diverses espèces de connaissance ont été ensuite examinées. Ce qui reste à faire maintenant, c'est de tirer les conclusions de tout cela, de dégager une définition de la vérité en germe dans ce qui précède, et dont notre étude du jugement ne nous permet plus de différer la formulation explicite ; c'est d'indiquer où se trouve et comment se réalise la vérité, et enfin de voir par quels actes de l'esprit nous l'atteignons proprement. Nous avons déjà manié les idées de vrai et de faux en des cas particuliers, au concret, au sens vulgaire où chacun les trouve en soi et les emploie naturellement : car elles sont premières et indispensables à tout esprit. Mais il importe d'unifier et de condenser les donnnées acquises en des notions générales et philosophiques.

La plupart du temps nous parlerons du vrai seul ; mais, par là-même, le faux se trouvera caractérisé, comme son contraire.

PRÉLIMINAIRES

A. Définition nominale. — Il n'est pas permis de dire arbitrairement : « J'appelle vérité ceci ou cela ». Une définition,

même nominale, n'est pas un décret, une œuvre de pur caprice. A ce compte, elle n'offrirait aucun intérêt et risquerait d'altérer la rectitude, je dirai même l'honnêteté, de la discussion.

Ce n'est pas ainsi que procède la méthode aristotélicienne et thomiste. Elle se tient, nous avons eu plus d'une occasion de le faire remarquer, en étroit contact avec le sens commun. Elle est humaine ; et si elle prétend conduire les esprits aux plus hauts sommets de la métaphysique, c'est en les prenant où elle les trouve et tels qu'ils sont, en les traitant avec respect, sans leur imposer violemment ses points de vue, mais en s'efforçant au contraire d'utiliser la philosophie élémentaire qu'ils peuvent contenir. C'est pourquoi elle ouvre toutes ses recherches par la recherche du sens usuel des mots [1]. Il faut d'abord savoir de quoi l'on parle. En ce qui concerne la signification du langage, les philosophes, dit Aristote, doivent prendre l'avis du vulgaire, sauf à ne plus l'écouter quand il faudra décider à quoi conviennent, de façon précise et rigoureuse, les appellations et les idées indiquées [2].

1° Or l'usage commun de l'humanité donne au mot vérité ce sens sommaire : accord de la pensée (en prenant ce mot dans l'acception la plus large) avec le réel. Un discours, une description sont dits vrais, lorsqu'ils dépeignent les choses comme elles sont ; un jugement est dit vrai, lorsqu'il leur attribue des propriétés qu'elles possèdent. Ceux-là mêmes le reconnaissent qui rejettent la définition vulgaire comme injustifiable [3].

Deux termes sont nécessairement impliqués dans cette définition : il y a d'un côté, « la pensée », l'acte d'un sujet connaissant, — de l'autre, « la chose », c'est-à-dire un objet, extérieur ou intérieur, idéal ou réel, dépendant ou non de « la

1. Aristote, *Topiques*, II, ch. I, n° 5 ; ch. II, n° 5 ; — Saint Thomas, *Contra Gentiles*, I, ch. I, etc.

2. *Topiques loc. 2° cit.*

3. Mercier, *Critériologie générale*. Edition de 1899, p. 21, 359. — Le même : *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1899 : *La Notion de la Vérité*, p. 374, 387, 388. — Kant lui-même prend la définition traditionnelle comme point de départ. Il écrit : « la définition nominale de la vérité, qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet, est ici admise et présupposée ». *Critique de la Raison pure, Logique transcendantale*. Introduction, III. (Traduction Tremesaygues, p. 95).

pensée », mais à quoi celle-ci s'applique, et qui constitue, en face d'elle, un terme antithétique, un corrélatif indispensable, un point de comparaison, à l'égard duquel elle sera dite vraie ou fausse. La vérité, dans l'acception usuelle du mot, est un rapport entre la pensée et quelque chose d'autre. Or un rapport ne saurait se réduire à un seul terme. On ne peut donc, honnêtement, traduire la définition vulgaire par celle-ci : la vérité est l'accord de la pensée avec elle-même. La vérité est communément tenue pour une qualité de la connaissance : pas plus donc que la connaissance ne se conçoit sans objet, la vérité ne s'entend abstraction faite de « la chose ». Pour que la définition garde un sens, il ne faut pas qu'elle se fonde et se résorbe tout entière dans l'un de ses éléments[1].

Donc supprimer l'objet, parler d'une pensée solitaire, d'un jeu autonome de l'activité mentale, qui ne suppose rien et ne s'appuie à rien, c'est s'interdire l'usage de la notion ordinaire de vérité. L'idée d'accord avec soi-même ne suffit pas à en constituer un succédané légitime. Vérité, dans le langage, comme dans les conceptions courantes qu'il exprime, dit autre chose et plus que cohérence. Une pensée cohérente est celle qui ne se renie pas elle-même, qui coule librement sans se heurter au barrage intérieur de la contradiction. Est-ce assez pour qu'elle soit déclarée vraie, sans plus ample informé? Assurément non. Si on ne la compare à rien, si l'on se borne à constater sa cohérence comme un fait brut, à plus forte raison, si l'on feint que cette qualité est due à des « lois internes », il n'y a plus lieu de parler de vérité. Pour que ce point de vue apparaisse, il faudra prendre un terme de comparaison, introduire une donnée nouvelle, à quoi « la pensée » sera censée correspondre.

Cette donnée peut bien n'être pas un objet existant de façon actuelle. Le mathématicien se meut dans l'ordre idéal, parmi des essences dont il étudie les propriétés et les rapports : sa pensée leur *emprunte* sa cohérence et par suite sa vérité. Le

1. Rapprocher de tout ceci ce qui a été dit plus haut à propos de la connaissance : Ch. I, I, p. 17 sq. ; II, p. 22, 23. Voir aussi, à la fin du volume, l'Appendice VII, sur l'*Etre de raison*.

romancier et le poète les plus inventifs ont souci de *se conformer* à certaines lois organiques des êtres et des événements, (car eux aussi méditent, à leur manière, sur l'essence des choses) : grâce à ce rapport, leurs créations les plus hardies apparaissent cohérentes et méritent d'être qualifiées vraies. Mais, on le voit, il ne s'agit en aucun cas de la cohérence, propre et indépendante, d'une pensée enfermée en elle-même. Jusque dans l'ordre idéal, toutes les fois que l'on emploie le concept de vérité, ce n'est pas purement et simplement la cohérence qui entre en ligne de compte, mais une cohérence *dérivée*, considérée comme une adaptation à autre chose ou un reflet.

Dans l'ordre des faits, ceci est encore plus manifeste. Ici la cohérence n'est même plus le signe de la vérité, mais simplement sa condition nécessaire, non suffisante. Rien d'incohérent ne peut être vrai, mais tout ce qui est cohérent n'est pas vrai par là-même. Une pensée peut être à la fois parfaitement cohérente et parfaitement fausse. Certains délires systématiques, — tels, les délires d'interprétation, dont l'objet est, par exemple, une persécution imaginaire — sont cohérents à souhait. Ils sont l'œuvre de fous très intelligents et très subtils, qui raisonnent avec une fermeté et une souplesse admirables, et qui n'ont que trop de suite dans leurs idées. Ils aboutissent parfois, devant les tribunaux, à des revendications tellement plausibles qu'elles en imposent même aux juges. Ce sont des systèmes de pensées savamment ordonnées, étroitement liées, et dont le seul défaut est de ne pas correspondre aux faits réels. Ici, en face de la pensée la plus cohérente, il n'y a pas de « chose » qui la légitime ; en dépit de ses qualités intrinsèques, elle ne sera pas tenue pour vraie. Ainsi juge le commun des hommes [1]. La notion vulgaire de vérité repose donc sur deux

1. Cette notion de la vérité — comme celle de la connaissance à laquelle elle est connexe — est d'ailleurs employée inconsciemment par ceux là mêmes qui la rejettent en théorie. On parlera, par exemple, à propos de vérité, d'une évolution psychologique, harmonieuse et progressive. (M. E. Le Roy. Cf. mon ouvrage sur *La Notion de Vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, II, § 4, p. 105 sq., ou *Etudes* : 5 août 1907, tome CXII, p. 335). Ici, la direction foncière, l'aspiration unique qui oriente tout le mouvement évolutif est vraiment « la chose » qu'il s'agit de *traduire* en mille manières, et d'*exprimer* toujours mieux. — De même, dire que la vérité est une « adéquation réelle de la pensée et de la vie », un effort perpétuel et jamais achevé du sujet pour expliciter toutes les richesses que la vie lui apporte (M. Blondel. Cf. mon ouvrage, *Immanence*,

termes antithétiques : l'un de ces appuis venant à manquer, elle croule [1].

2° Mais cette notion se vérifie-t-elle ? Y-a-t-il dans la réalité quelque chose qui y corresponde ? L'humanité, prise dans son ensemble, donne à la question ainsi posée une réponse résolument affirmative. Pour elle, le mot de vérité n'exprime pas une chimère, un fantôme insaisissable : il y a de la vérité. Les hommes croient à la vérité, et se flattent, dans certains cas, de l'atteindre. Quelque opinion philosophique que l'on professe, on admet communément qu'un jugement peut être vrai ou faux, fondé ou fantaisiste, et que le moyen de savoir ce qui en est, c'est, par exemple, de le confronter avec l'expérience. Les mots employés par le langage sont les signes des idées conçues par les esprits, et les idées se donnent comme les signes des choses [2]. Si l'on en croit le témoignage moralement unanime de l'humanité, la vérité n'est donc pas un mot vide, et la définition nominale de la vérité répond à quelque chose.

Par ailleurs, nous avons abondamment prouvé, dans les chapitres précédents, qu'il en est bien ainsi, que certaines de nos connaissances ont pour objet et pour terme la réalité.

p. 27 sq., 103 sq.), n'est-ce pas réintroduire subrepticement les deux termes classiques et l'idée de leur correspondance, que l'on avait prétendu écarter ? Très éloigné de ces doctrines, puisqu'il fait entrer dans la notion de vérité, la correspondance de la pensée à une réalité indépendante, le Cardinal Mercier tient cependant cette correspondance pour médiate. Selon lui, la vérité formelle consisterait d'abord dans le rapport de deux concepts, dont le second expliciterait et traduirait partiellement le premier. Celui-ci, confus et synthétique, joue donc, par rapport à la pensée analytique et abstractive, représentée par le second, le rôle d'une « chose », d'une donnée primitive, que l'esprit pénètre peu à peu et dont il prend progressivement possession. Ajoutons que les arguments donnés par l'éminent auteur de la *Critériologie générale* ne prouvent pas que le premier concept entre *comme tel* dans l'équation de vérité, mais seulement qu'il est *le moyen* nécessaire par où « la chose » peut y être rapportée à la pensée : le concept n'est pas *id quod refertur*, mais *id quo res refertur ad intellectum*. (Voir ci-dessous, p. 242 sq. et Appendice VIII.) Le mot de « concept objectif », employé par le Cardinal Mercier, prête facilement à l'équivoque : il peut signifier l'objet, en tant que placé sous le regard de l'esprit et conçu par lui, — ou la conception même que l'esprit en a. (Voir *Critériologie générale*, Edition de 1899 p. 25, 39, 40, 47, 48, 50 etc., et surtout *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1899, p. 380 sq., 389 sq., etc.)

1. Comme nous l'avons dit dans notre préface, (p. XVIII) nous ne faisons pas, au cours de cet ouvrage, *la critique de la connaissance divine*, mais celle de la connaissance humaine. Dans l'acte par lequel Dieu se connaît lui même, la simplicité parfaite de l'être divin exige que le connaissant et le connu s'identifient. (Ia q. 16, a. 5). Transposée dans l'infini, notre notion de vérité doit subir, comme toutes les autres, des modifications et des corrections. Mais ceci n'importe pas à notre objet présent. (Nous dirons plus loin un mot sur la vérité en Dieu, à titre d'introduction à la lecture de Saint Thomas, ci-dessous p. 245, 246.)

2. *Periherm.*, I. 1. 2, p. 3 et 4. Aristote, ch. 1, nos 2 et 3.

B. Définition réelle. — Mais, on s'en doute, la méthode aristotélicienne et thomiste ne se contente pas d'enregistrer le sens brut des mots, d'inventorier les idées courantes, ni même de constater qu'elles ont un fondement solide. Ce n'est là qu'amasser des matériaux pour la définition réelle. Il faut ensuite critiquer la notion recueillie, l'analyser, l'épurer, la dissocier des idées adventices qui peuvent occasionnellement la surcharger ou la masquer dans l'usage ordinaire ; il faut la réduire à ses éléments essentiels, à ceux qui ne se résolvent plus en aucun autre[1], et voir enfin à quoi, prise en cette rigueur et cette nudité, elle peut s'appliquer. C'est en ceci que consiste l'élaboration de la définition réelle. Nous allons nous y employer tout d'abord.

§ 1. — Élaboration de la définition réelle de la vérité[2].

1^er^ Pas. — *Le rapport à l'intelligence.* — Le vrai apparaît d'abord comme quelque chose de relatif à la connaissance. Nous le concevons comme le but auquel tend toute notre activité cognitive : nos recherches d'expérience comme nos raisonnements. Les uns et les autres visent à l'atteindre et à s'en emparer. Il est le terme où la connaissance se repose, son bien, sa perfection, son couronnement ; tandis que l'erreur est son échec, son avortement, son mal, son défaut[3]. Et par conséquent, c'est à un sujet connaissant que la vérité se rapporte et s'adresse d'abord, à lui quelle aboutit, en lui qu'elle se consomme[4] : « *cum ratio veritatis compleatur in ratione animæ* »[5]. On ne peut absolument pas concevoir de vérité, — ni de fausseté — sans une « âme »

1. « Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque ; alias utrobique in infinitum iretur. » *De Veritate*, q. 1, a. 1.

2. Pour la justification de notre interprétation de Saint Thomas dans les pages qui suivent, nous renvoyons, une fois pour toutes, à l'Appendice VIII.

3. I^a^ q. 16, a. 1. — *De Ver.*, q. 1, a. 1. — *Metaph.*, VI, l. 4, p. 449^2^ et 450 (Aristote, V, ch. IV) ; — *Periherm.*, I, l. 3, p. 61 ; — *Physic.*, I, l. 10, p. 246^1^ ; — *Ethic*, VI, l. 2, p. 198^1^ (Aristote, ch. II, n° 3).

4. « Terminus cognitionis, quod est *verum*, est in ipso intellectu » I^a^, *loc. cit.* « Complementum cujuslibet motus est in suo termino ; motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam. » *De Ver.* q. 1, a. 2.

5. I° *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad. 5^um^. Cf. c. *circa finem.*

qu'elles affectent : l'âme, le sujet capable de connaître, est donc leur lieu propre.

Et si l'on qualifie « vraie » ou « fausse » quelque autre chose, ce ne peut être que par comparaison avec ce terme premier et principal. Ces adjectifs sont pris au sens propre quand ils s'appliquent à l'acte cognitif; ils ne conviennent à d'autres objets qu'au sens *analogique*[1] et dérivé. Une chose est dite vraie ou fausse, — d'abord et essentiellement — en tant qu'elle correspond ou non à une idée, à un type conçu ou concevable par un esprit; ensuite, — secondairement et accidentellement —, selon qu'elle est capable de provoquer, chez un esprit encore, une appréciation vraie ou fausse. C'est ainsi que l'on parle de vraies et de fausses fleurs, de vrais et de faux diamants, d'un faux sage, d'un faux ami, etc... Donc, en attribuant ou en refusant la vérité à quoi que ce soit, c'est toujours à l'esprit qu'on se réfère : de ce lieu privilégié où elle réside, la vérité se réfléchit, pour ainsi dire, sur tout ce qui se trouve alentour en connexion avec lui. Ces différences d'attribution sont le propre des données analogiques : la santé, par exemple, ne se trouve précisément que dans un corps vivant; c'est lui seul qui peut être dit, à la lettre, sain ou malsain; et cependant on applique aussi ces qualifications aux aliments qu'il absorbe, selon qu'ils sont capables de le mettre dans l'un ou l'autre de ces états[2]. Voici donc un premier point acquis : si la vérité suppose essentiellement deux termes, la connaissance et son objet, c'est par rapport au premier et à son profit qu'elle se réalise.

2e Pas. — *L'équation de l'être et de l'esprit, constitutif formel de toute vérité.* — En second lieu, entre les deux termes il y a correspondance, ou, comme dit saint Thomas, « équation, adæquatio. » C'est en ceci que consiste formellement la vérité : « *quæ quidem correspondentia adæquatio rei et intellectur dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur*[3] ». Il est sans doute inu-

1. Sur la signification de ce mot, cf. ci-dessus, ch. IV, p. 159, note 2.
2. *De Verit.*, q. 1, a. 2 et 4; — *Ie Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1.
3. *De Verit.*, q. 1, a. 1.

tile de faire remarquer que le mot « équation » n'est pas à prendre ici au sens mathématique et comme signifiant une égalité absolue. Il y a des degrés dans la correspondance : elle peut être plus ou moins complète. Toute connaissance, — nous l'avons dit cent fois, — n'est pas nécessairement compréhensive ; elle peut, à la fois, être inégale au réel, en tant qu'elle ne l'embrasse pas tout entier, et néanmoins s'égaler à lui, dans la mesure où elle l'atteint justement.

Or une équation est susceptible d'être prise par l'un ou l'autre de ses bouts. Dans le cas présent, on peut aller de l'être à l'esprit, ou de l'esprit à l'être, considérer l'objet comme conforme à la connaissance, ou la connaissance comme conforme à l'objet : « *quod autem dicitur quod veritas est adæquatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere*[1]. »

a) En suivant jusqu'à son terme le premier de ces chemins, on aboutit à l'une de ces notions primitives et fondamentales, qui ne se résolvent en aucune autre ; on constate que la vérité, au sens le plus foncier et le plus radical, n'est rien qu'une propriété essentielle de l'être[2]. Car la connaissance étant définie, de la façon la plus générale, une activité *preneuse d'être*, il y a entre elle et l'être un rapport essentiel. En principe, elle s'ouvre à tout l'être sans restriction, elle est de même envergure que lui : « *natum est convenire cum omni ente.* » Et saint Thomas rappelle à ce propos le mot d'Aristote : « l'âme [cognitive] est, en quelque sorte, toute chose »[3]. S'il y a quelque part une connaissance pure, libre de s'épanouir dans la plénitude de son essence, celle-là embrassera tout le réel. Dans la mesure donc où une chose existe, elle est connaissable en droit par une connaissance quelconque[4]. A proportion que l'être se réalise, un objet nouveau est virtuellement offert à la connaissance, le champ de son action possible s'élargit ; dès lors qu'il y a réalité, entité, il y a cognoscibilité : « *ex hoc quod aliquid habet de enti-*

1. I^a, q. 16, a. 1.
2. *De Verit.*, q. 1, a. 1 ; — I^a, q. 16, a. 3.
3. *Ibid.*
4. I^a, q. 16, a. 2. Cf. note 1, page sq.

tate, secundum hoc natum est æquari intellectui[1]. » L'être de raison lui-même doit à ce minimum d'être qu'il possède, à cette existence fantomatique qu'il reçoit de l'opération intellectuelle, une capacité d'être connu, une ombre de vérité[2]. Et déjà à ce point de vue, l'être nous apparaît comme essentiellement apte à entrer en équation avec l'esprit, à former avec lui un rapport de vérité.

Mais nous avons dit que, dans ce rapport, la vérité appartient principalement à l'esprit, d'où elle se diffuse, pour ainsi dire, dans l'être, par le fait d'une attribution analogique. Au point de vue strict et formel de la vérité, l'être est donc subordonné à l'esprit et entretient avec lui un rapport de dépendance. Partout où il y a de l'être, cette dépendance apparaît. Si, comme nous l'avons sommairement indiqué, une chose mérite d'être qualifiée « vraie », par le fait qu'elle réalise une essence, une idée conçue ou concevable, il est évident que toute chose se trouve dans ce cas. L'or faux est du vrai cuivre; les fausses perspectives produites par des jeux d'ombre sont de vrais dessins ; les chimères du rêve sont de vraies images ; et, selon le mot de saint Augustin, le faux Hector qui paraît sur la scène est un vrai acteur[3]. La chose n'est dite fausse que par rapport à ce qu'elle n'a pas : « *res potest dici falsa quantum ad id quod ei non inest.* » Rien n'est tout à fait faux que ce qui n'existe en aucune façon ; rien n'est si faux que l'impossible : le cercle carré est une fausseté absolue, parce que c'est un pur non-être[4].

Or, s'il existe un Esprit qui conçoive l'universelle réalité, je ne dis pas assez, un Esprit artisan et créateur qui la fasse être, l'équation de vérité se réalise universellement et absolument dans le monde : car la connaissance divine ne peut être qu'exhaustive; l'être, alors, est, dans la mesure où il correspond à une pensée divine. Que si l'on n'admet pas cette Intelli-

1. *De Verit., loc. cit.* : ad. 5^{um} ; ad. 2^{um} in contrarium.

2. *I° Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad. 5^{um} ; — I^{a}, q. 16, a. 3, ad 2^{um}. Voir, à la fin du volume, l'Appendice VII.

3. *Perihermen.*, I, l. 3 ; — *Met.*, V, l. 22, p. 435^{1} (Aristote : IV, ch. xxix, n° 1) ; — I^{a}, q. 17 a. 1 ; — *de Verit.*, q. 1, a. 10.

4. I^{a}, q. 17, a. 1 ; — *de Verit.*, q. 1, a. 10.

gence suprême, la vérité cesse d'apparaître attachée par essence et de façon actuelle à l'universalité de l'être ; elle peut exister encore, ici ou là, dans les choses artificielles, issues de la pensée et du travail de l'homme. Mais pour l'ensemble, il ne peut plus s'agir que d'une vérité virtuelle, accidentelle, et qui ne saurait jamais se réaliser que d'une façon limitée, selon que les choses existantes viendraient occasionnellement à être conçues par un sujet placé à leur niveau dans le plan du fini. Que si l'on forme l'hypothèse d'un monde d'où l'esprit serait entièrement banni, la notion même de vérité s'évanouit[1].

Telle est, dans l'équation de vérité, le côté de l'être : il est vrai dans la mesure où il s'égale à l'esprit. Pour le théisme intellectualiste de saint Thomas, la vérité est une propriété essentielle, et, selon le terme technique, « transcendantale » de l'être. En découvrant ceci, nous touchons le fond de notre analyse. On ne peut la pousser plus loin que l'être, notion première, donnée impliquée en toute spécification des choses, et qui les englobe toutes[2].

b) Prenons maintenant l'équation par l'autre bout : le côté de la connaissance. Quand se réalise l'équation de vérité, que ce soit par le rapport essentiel de l'être à l'intelligence dont il il dépend, ou par son rapport accidentel à une connaissance quelconque, il faut toujours que la connaissance lui soit, en quelque façon, semblable, adaptée, proportionnée. S'il existe une intelligence créatrice, elle contient en elle le prototype des être créés, comme celle de l'ouvrier ou de l'artiste le plan de l'ouvrage accompli[3]. La sensation et la pure appréhension intellectuelle supposent, comme leur condition préalable, la présence, dans le sujet, de la *forme* des objets à connaître[4]. Aussi saint Thomas, après avoir décrit le rapport de l'être à l'esprit, mentionne immédiatement cette condition nécessaire, que la connaissance doit remplir de son côté. Prenant ses exemples dans les connaissances humaines les plus communes, il écrit :

1. *De Verit.*, q. 1, a. 2 et 4 ; — I[a], q. 16, a. 1.
2. *De Verit.*, q. 1, a. 1, début.
3. Voir par exemple *C. Gent.*, I, ch. XLIX sq.
4. Voir ci-dessus, ch. II et IV.

« Toute connaissance s'accomplit par l'*assimilation* du connaissant à la chose connue »[1].

Ne disons pas, pour autant, que toute connaissance soit « essentiellement représentative », semblable à une copie, à un portrait. Car ceci, qui (pour nous en tenir à l'ordre humain et naturel) conviendrait en des sens divers au phantasme imaginatif, au jugement et, non sans d'importantes réserves, à l'idée[2], ne conviendrait plus du tout à la connaissance expérimentale, qui ne forme pas d'image, et qui, sans se « représenter » en aucune façon l'objet, le saisit. A la vérité, il y a, dans la sensation extérieure, une forme pareille à celle de l'objet ; mais elle n'est pas là pour le représenter et tenir sa place à la façon d'un portrait ou d'une copie ; elle n'est donc pas vraiment « représentative » ; tout au contraire, son rôle unique est de mettre le sujet en état de percevoir la réalité même[3]. Il n'en reste pas moins que, quand cette connaissance a lieu, une correspondance s'établit entre deux formes : l'une qui est dans l'objet, et l'autre, sa pareille, qui est dans le sujet comme principe de la connaissance ; et c'est parce que l'acte psychologique possède en lui-même ce principe et s'en sert, qu'il est vraiment une connaissance et la connaissance de tel objet[4]. Quant à l'expérience interne, où l'être saisit ses propres modifications, la proportion du connaissant au connu y apparaît plus rigoureuse encore, puisqu'elle se fonde sur leur identité substantielle[5].

Ainsi, considérée du côté de la connaissance, l'équation de vérité suppose un sujet proportionné, semblable en quelque

1. *De Verit.*, q. I, a. I. Sur le sens précis de cette proposition générale, voir l'Appendice II, à la fin du volume.

2. Cf. ci-dessus, ch. IV, I, p. 145, 146 ; III, p. 153, etc. En effet, l'idée, comme être mental, doué d'une *existence* spéciale, distincte de celle de l'objet, n'est pas le terme de l'appréhension directe de l'esprit ; ce terme est constitué par les caractères abstraits, par l'*essence* que l'idée contient. Raisonner sur le triangle, n'est pas raisonner sur l'acte par où on le conçoit.

3. Voir ci-dessus, ch. I, IV, p. 34 sq., et ch. II, I C, p. 52 sq. ; II B, p. 81, 82.

4. Cf. ch. II, *loc. cit.* De même, pour l'intelligence, cf. *C. Gent.*, I, ch. LIII, *Considerandum*, et ci-dessus, ch. IV, p. 145.

5. Je n'examine pas s'il y a, là encore, formation d'une espèce, ceci n'importe pas à la question présente.

façon à l'objet, capable de l'égaler à un certain point de vue[1]. En dilatant à l'extrême le sens des termes, on peut exprimer cela par l'adage thomiste : « *omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad cognitum*[2]. »

3e Pas. — *La définition de la vérité spéciale de la connaissance.* — Cela posé, on devine comment nous allons définir la connaissance vraie. Elle est un être parmi les êtres, et elle est cet être spécial qui s'appelle une connaissance. Mais dans la définition de sa vérité, les deux points de vue vont se recouvrir.

La connaissance est un être parmi les êtres : la vérité résidera donc en elle à ce titre : « *ut in quadam re vera*[3] ». Un être quelconque est vrai, avons-nous dit, en tant qu'il réalise une certaine idée, un certain type, en tant qu'il possède une certaine essence. Une vraie fleur est quelque chose qui porte en soi les caractères essentiels de la fleur, qui répond à l'idée de la fleur. De même, un acte psychologique est une vraie connaissance, parce qu'il réalise l'idée de la connaissance, qui est celle d'une saisie d'objet. C'est expressément ce que dit saint Thomas : « La vérité est dans le sens *en tant qu'il appréhende véritablement les objets sensibles : Veritas est in sensu... in quantum habet veram apprehensionem de sensibilibus*[4] ». « L'intelligence, *par le fait qu'elle conçoit* [*l'idée*], *intelligendo ipsum* [*incomplexum*], est vraie, parce qu'elle s'égale par là à la chose conçue[5]. » « De soi, l'intelligence *qui appréhende l'essence* des choses, *apprehendens quod quid est*, mérite toujours d'être appelée vraie[6]... » Toute vraie connaissance est donc, par le fait même, une connaissance vraie[7]. Nous avons rejeté, comme inapplicable à plu-

1. Saint Thomas ne fait même pas d'exception pour la vision intuitive de Dieu, dont parle le dogme catholique. Il enseigne — d'ailleurs avec toute l'Eglise — que, pour accomplir un pareil acte, l'âme doit être transportée dans le monde divin par la « lumière de gloire » : « et secundum hoc lumen, [beati] efficiuntur deiformes, id est Deo similes ». Ia, q. 12, a. 5.

2. *De Verit.*, q. 1, a. 1.

3. Ia, q. 16, a. 2.

4. Ia, q. 17, a. 2.

5. *De Anima*, III, l. 11, p. 126a.

6. *C. Gentiles*, I, ch. LIX.

7. « Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ

sieurs espèces cognitives, l'assimilation rigoureuse de la connaissance à un portrait. Mais l'idée du portrait peut être retenue comme un simple terme de comparaison, comme une analogie capable d'éclairer la nature de la connaissance. De même que l'essence d'un portrait est de se conformer au modèle, et que, s'il ne le fait pas, ce n'est plus un portrait, de même, la nature de la connaissance est de correspondre à son objet, de s'y adapter exactement : si elle ne le fait pas, elle n'existe pas comme connaissance ; si elle le fait, tout est dit, elle est vraie.

Sur ce point, aucune différence n'existe entre le jugement et les autres actes cognitifs. Car, dans la connaissance analytique qu'implique un jugement vrai, la vérité réside aussi *ut in quadam re vera*. Outre la vérité *connue* de l'esprit, que manifeste et formule un jugement correct, il en établit une autre, par le seul fait de son existence ; il pose dans la réalité celle de son être propre. Or cette réalité consiste précisément dans un rapport exact à l'objet. Toute connaissance judicative véritable est donc un jugement vrai[1].

De tout ceci résulte une conclusion bipartite, dont le second membre, inverse du premier. en découle pourtant par une conséquence nécessaire : la vérité en général étant la correspondance de l'être à l'idée « *ut ens intellectui correspondeat*[2] », la vérité spéciale de la connaissance sera de correspondre à l'être : « *intellectus verus est in quantum adæquatur rei intellectæ*[3] ». Telle est la définition réelle de la vérité. On sépare souvent beaucoup trop la vérité de la connaissance de la vérité de l'être : la première n'est qu'un cas particulier de la seconde[4].

suæ, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus in quantum est cognoscens. » I^a. q. 16, a. 2.

1. Cf. ci-dessous, § 3, p. 239 sq.

2. *De Verit.*, q. 1, a. 1.

3. « *De Anima*, III, l. 11, p. 126^2. Cf. *de Verit.*, q. 1, a. 3 : « quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse » — I^a, q. 16, a. 2 : « propter hoc [scilicet, in quantum habet intellectus similitudinem rei cognitæ], per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. »

4. « Sciendum est autem, cum quælibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente ; sicut perfectio rei cognitæ consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc quod habet similitudinem formæ prædictæ. » *Met.*, VI, 1, 4, p. 449^2. Cf. Appendice VIII, p. 508, 509.

§ 2. — La vérité connue.

A. Mais une conformité *établie par le fait de la connaissance* n'est pas la même chose qu'une conformité *aperçue par la connaissance*. Une connaissance peut être vraie en elle-même, sans prendre pour son objet propre la vérité. Ce rapport, cette équation sont, en effet, un objet spécial de connaissance ; et il existe des connaissances, parfaitement valables, qui portent sur autre chose que lui. Elles appréhendent l'être authentiquement, sans considérer le rapport de l'esprit à l'être. Ainsi en va-t-il, selon la doctrine de saint Thomas, de toute appréhension simple, qu'elle soit du sens ou de l'esprit. Le sens est vrai, l'intuition intellectuelle est vraie : c'est entendu. Mais, dans ces actes, le sujet connaissant ne revient pas sur lui-même pour envisager sa conformité à l'être [1].

D'ailleurs, si l'esprit doit appréhender en quelque façon cette conformité, ce ne sera jamais par le même acte où il appréhende l'être directement. C'est là, d'après la doctrine thomiste, une loi générale de la connaissance. Un acte unique ne saurait avoir à la fois deux termes divers, porter simultanément sur une réalité offerte à ses prises et sur la manière dont il l'atteint : bref, être à la fois direct et réflexe. On ne prétend pas nier par là qu'une conscience sourde et implicite puisse accompagner toute notre activité psychologique ; cette question demeure réservée à un autre traité. On parle seulement des actes distincts, explicites, spéciaux (*signati*), desquels il est évident qu'avec des objets divers, ils ne sauraient s'identifier. Aucune connaissance donc n'appréhende, de façon explicite et formelle, sa propre vérité. Ceci vaut aussi bien pour la proposition, connaissance analytique, que pour la simple appréhension, connaissance synthétique. Un jugement vrai exprime une vérité, répond à une réalité, mais ce ne sont pas sa vérité, ni sa réalité à lui. Il dit, par exemple : « Ceci est, cet arbre est vert, le triangle a trois côtés, etc. ». Et, disant cela, il ne dit pas en

1. Exemple : Sensus « non potest cognoscere habitudinem conformitatis suæ ad rem, sed solam rem apprehendit. » *Periherm.*, I, l. 3, p. 6[2].

même temps : « *La proposition :* ceci est, *constitue un jugement vrai ; j'ai raison de penser que* cet arbre est vert, etc. » Seul, un jugement postérieur pourra trancher cette seconde série de questions. Et ce nouveau jugement, en se prononçant sur elles, et non sur lui-même, aura pareillement sa propre vérité, qui ne pourra être formulée que par un troisième jugement, et ainsi de suite.

Voici donc un premier point acquis. Toute connaissance, par le fait qu'elle se pose, n'est pas appréhensive d'un rapport de vérité ; bien plus, il répugne qu'elle appréhende le rapport particulier où elle entrerait elle-même.

B. Dirons-nous alors que connaître la vérité est le privilège des actes réflexes, au sens propre et usuel du mot, c'est-à-dire de ceux qui explorent le domaine subjectif, le dedans de nos actes, leur organisation interne. Dans cette hypothèse, il faudrait comprendre les choses de la façon suivante. Une sensation extérieure a lieu ; une idée se forme : toutes deux sont vraies, mais chacune ignore sa propre vérité. D'autres actes surviendront qui les prendront pour objets, qui constateront, concevront, ou formuleront de manière explicite ce caractère de vérité qui les affecte. Ne sera-ce point là saisir l'équation de vérité ? apercevoir la correspondance de l'acte cognitif avec le réel ? Ne tenons-nous pas ici la solution du problème, ainsi que quelques-uns l'ont pensé ?

Mais non ; en y regardant de plus près, on découvre que cette solution est illusoire.

En effet, la vérité connue n'est pas réservée aux actes réflexes ; ils ne sont pas son lieu propre, spécial et exclusif ; la définition, par rapport à eux, est une définition vicieuse : *non convenit soli.* Il y a des vérités directement aperçues. Je ne vois pas moins le vrai quand j'affirme que cette maison est rouge, ou que le triangle a trois côtés, que quand je dis : « ma perception de cette maison, ma définition du triangle est exacte. » Bien plus, si la vérité se montre quelque part dans les jugements humains, ce doit être originairement dans les jugements directs, immédiats, puisque tous les autres, indirects, médiats, qui parlent de vérité, supposent qu'elle est apparue là

d'abord, et ne disent vrai que si les premiers ont dit vrai avant eux [1].

En second lieu, un acte réflexe, au sens usuel du mot, n'est pas nécessairement un jugement. La conscience, aussi bien sensible qu'intellectuelle, appréhende d'abord de façon intuitive, les actes du sujet ; elle en a une expérience synthétique, et le jugement qui vient après ne fait qu'analyser et développer cette vue première ou l'idée abstraite qui en a été tirée. Or ni l'expérience, ni la simple idée n'enferment un rapport, où deux termes distincts se poseraient vis-à-vis l'un de l'autre [2]. Aucune de ces opérations, réflexes, mais simples, « incomplexes », n'a donc pour objet la vérité dans sa propre essence de rapport. Deuxième vice de la définition proposée : *non convenit toti.* Parmi les actes réflexes qui portent sur des connaissances vraies et les considèrent comme telles, il y en a qui ne se terminent pas à l'équation de vérité [3].

Allons plus loin : *definitio non convenit ulli.* Aucun des actes réflexes qui constatent, ou conçoivent, ou énoncent la vérité d'une connaissance précédente, n'aboutit *par là* et *en cela* à ladite équation. Que l'on comprenne bien ce que nous prétendons ici. Nous ne nions pas que certains d'entre eux — qui sont des jugements — puissent, comme tous les autres jugements, avoir pour objet un rapport vrai. *Mais ce n'est point parce qu'ils emploient la notion de vérité !* L'attribut de vérité est un attribut comme un autre, qui joue dans la proposition exactement le même rôle que n'importe quel autre, et qui ne figure jamais qu'un des termes de l'équation, tandis que la vérité *actuellement constituée et signifiée* par cette proposition, et donc *envisagée par l'esprit*, est l'équation tout entière [4]. Et certes une équation peut être dressée *sur la vérité* d'une connaissance,

1. Voir Cajetan, in I^am^, q. 16, a. 2, § *Ad evidentiam.*

2. « Incomplexum, quantum est de se, non continet aliquam *comparationem* vel applicationem ad rem. » *C. Gent.*, I, ch. lix.

3. Cajetan, *loc. cit.* : « conformitas illa definibile quoddam est et consequenter simplici intellectu cognoscitur. »

4. Cajetan, *ibid.* § *Quod ut clarius* : « Ly *verum* significat verum, sed non exercet ipsum, sed ly *homo est bipes* significat verum, quia exercet ipsam veritatem. » (Le mot barbare *ly*, qui figure dans le vocabulaire de la scolastique, n'est que l'article des langues romanes, transporté dans le latin).

comme sur une matière quelconque, mais cette vérité-matière, cette vérité-attribut n'est point identique à celle que l'équation dans son ensemble met en lumière et signifie formellement. Par exemple, quand je dis : « cette idée est vraie », la proposition expose cette vérité n° 2, — conséquente et actuellement considérée, — que la vérité n° 1, — vérité-attribut, antécédente et préalablement constituée, — convient à l'idée en question. Un exemple négatif rendra la chose encore plus claire ; soit la proposition : « cette idée n'est pas vraie ». Ici il n'y a plus de vérité n° 1 : la vérité-attribut ne convient pas à l'objet envisagé, mais, précisément parce qu'il en est ainsi, la vérité n° 2 subsiste : la proposition exprime un rapport de vérité.

Prenons donc en général tous les actes réflexes qui s'occupent de la vérité des autres connaissances, soit qu'ils consistent en expériences de conscience, en idées ou en jugements. Que font-ils ? ils constatent, conçoivent ou énoncent que la vérité se trouve ici ou là, *en dehors d'eux*, que telle connaissance la possède, *pour son compte à elle*. Or ceci n'est pas l'appréhender directement. C'est la savoir présente quelque part, connaître son existence comme celle d'une propriété attachée à l'objet que l'on envisage, et non la considérer en elle-même et pour elle-même. Le rapport (l'équation) que cette propriété implique, demeure à l'état latent, virtuel ; il n'est pas développé, explicité ; il n'apparaît pas sous sa forme propre et distincte. Ce n'est pas à lui que l'esprit s'attache pour le moment : c'est à un ensemble où il ne figure même pas comme une partie constitutive et apparente, mais dont il est seulement la condition sous-entendue. Son existence est supposée, non réalisée actuellement ; peut-être a-t-il été l'objet d'une connaissance antérieure, ou deviendra-t-il celui d'une connaissance future (l'une et l'autre directe), mais quoi qu'il en soit, à la connaissance actuelle (réflexe) il demeure étranger. Et si cette connaissance réflexe est un jugement, si elle a pour objet un rapport de vérité, *ce n'est pas celui-là*. Par exemple, je vois devant moi cette maison grise ou rouge. Et je me dis : « cette perception est vraie ». Dans ce jugement, la vérité attribuée à ma perception n'est exprimée que par une idée, dont je n'envisage pas les ori-

gines et les fondements, que je n'analyse pas pour en faire sortir le rapport qu'elle résume et qui la justifie : « la maison rouge ou grise existe ». Et, comme on le voit, le jugement actuel a un objet tout autre que ce dernier rapport.

Concluons. Si la perception explicite d'un rapport de vérité peut avoir lieu en des actes réflexes, ce n'est assurément point parce qu'ils sont tels. Pour être posés à propos de la vérité et la prendre pour matière, ils ne réalisent l'équation qui la constitue ni autrement ni mieux que les actes directs correspondants. Soient ces deux jugements : « l'arbre est vert », « cette sensation est vraie » : l'attribut « vrai » tient précisément la place de l'attribut « vert » ; ce sont là deux « formes » qui s'équivalent au point de vue logique et qui sont considérées, employées de la même façon par l'esprit : la « forme » vérité n'a aucun privilège spécial. Atteindre ainsi matériellement la vérité, ce n'est pas l'embrasser dans son essence formelle, dans sa nature propre et distincte de rapport.

C) Alors, en définitive, où et comment se fera cette saisie de la vérité ? Évidemment, dans et par une connaissance qui prendra ce rapport pour son objet unique et total, qui se terminera adéquatement, exclusivement, directement, à lui. Une telle connaissance ne peut être que la connaissance analytique, propre au jugement (direct ou reflexe, peu importe). Seul, en effet, — nous l'avons vu, — le jugement est une connaissance « complexe » ; seul, il inclut plusieurs termes distincts et affecte la forme d'une équation. Tout jugement, — nous l'avons vu aussi — en appelle à la réalité, et l'esprit qui le formule prétend se prononcer par là sur le monde objectif. Et comment ? en attribuant ou en refusant à tel objet un certain caractère, une certaine propriété ou « forme » qu'il conçoit actuellement. Dans cet acte, l'esprit tient donc à la fois sous son regard, et la réalité d'ensemble telle qu'un premier coup d'œil confus la lui a livrée, et le produit d'une élaboration expresse, d'une abstraction[1]. Il compare explicitement la

1. Tout ceci, bien entendu, est relatif. Il se peut que la réalité envisagée soit l'objet brut, imposé à la première aperception sous le simple concept d'une « chose » apparue dans la sensation, et aussi qu'il ait déjà été soumis à quelque élaboration

chose et l'idée qu'il s'en forme. Son objet propre, direct, spécifique, formel, exclusif, c'est donc l'*adæquatio rei et intellectus*. Ce n'est plus, comme tout à l'heure[1], un renseignement recueilli sur la présence de la vérité ici où là, c'est la saisie de la vérité même, dans sa forme stricte et sa pure essence. L'esprit qui juge, par le fait qu'il juge, *voit le rapport de vérité* s'étaler devant lui, ou plutôt — car ici l'activité mentale atteint son maximum, — il l'établit lui-même par une opération positive.

C est ainsi qu'il faut entendre l'affirmation réitérée de saint Thomas : que la vérité n'est connaissable que par « réflexion »[2]. Quelle réflexion? Celle qu'opèrent les actes proprement « réflexes », décrits plus haut, dont le rôle est d'explorer l'intérieur du sujet? Nous savons que non; ces actes, comme tels, ne sont pas spécialement qualifiés pour atteindre la vérité. Il s'agit ici d'un autre genre de « réflexion », qui est le fait du jugement, de tout jugement. Nous avons vu, en effet, que « la seconde opération de l'esprit » *revient* sur la première, non pour en examiner la face subjective, mais pour en analyser le contenu. La première opération était vraie : il y avait en elle cette « similitude », cette conformité à l'objet par où se définit la vérité de la connaissance ; elle mettait en œuvre une « forme » pareille à celle de l'être[3]. Ainsi, dans le sens en acte se trouvait la forme du sensible ; seulement, elle n'y était pas aperçue, considérée, et ne figurait là que comme principe et moyen de connaissance : elle adaptait purement et simplement le sujet à l'objet et dessinait d'avance ce qu'il en appréhenderait. Dans l'intuition conceptuelle, la forme objective pénétrait jus-

(cf. ci-dessus, ch. V, second cas, p. 182). Mais, en tout cas, la « forme » qui lui est appliquée maintenant représente le produit d'une élaboration plus avancée, d'une sélection intellectuelle plus étroite : elle se tient par rapport à l'objet, du côté de l'esprit.

1. Ci-dessus B, p. 235.

2. *De Verit.*, q. 1, a 9; — *Metaph.*, VI, l. 4, p. 450[1]; — *Periherm.*, I, l. 3, p. 6[2].

3. Que cette mise en œuvre aboutit ou non à la formation d'une image intérieure, peu importe. Les divers actes d'appréhension procèdent d'une similitude de l'objet, qu'ils développent, en s'accomplissant, selon des modes variés. C'est, semble-t-il, en cette généralité qu'il faut prendre les expressions de Saint Thomas. Quand il traite le sujet présent, il parle indifféremment de la similitude de la chose qui est dans le sens — où elle ne produit aucune image —, et de la similitude par quoi l'esprit *conçoit* la chose, similitude qui est une image intérieure, un verbe (*Met.* et I[a], *loc. cit.*). Parfois aussi l'expression, encore plus large, « conformitas [actus] ad rem », laisse entendre qu'il ne s'agit que de l'adaptation de l'acte à son terme.

qu'au terme de l'acte, mais elle n'était pas encore mise à part de l'ensemble dont elle manifestait particulièrement certains aspects : la « chose » apparaissait en elle comme une masse indivise, « incomplexe ». Mais quand le jugement a lieu, tout change. Il signale expressément, dans la masse appréhendée, une certaine zone, découpée de façon précise et spécialement éclairée par l'esprit, une « forme » conçue à part du reste. Par là, il considère une œuvre du sujet, non point sans doute pour elle-même, et par son côté subjectif, mais par son terme et son aboutissement[1]. Et il la compare au bloc du réel indissocié qu'il a placé vis-à-vis d'elle[2]. Cela c'est « réfléchir » sur la simple appréhension, c'est-à-dire revenir sur elle pour l'analyser et l'apprécier.

Telle est, je crois, fidèlement rendue, la pensée de saint Thomas sur cette délicate question. Le sens, dit-il, la simple intellection ont en eux, — à un titre quelconque, soit comme principe, soit aussi comme terme[3] — la similitude de la chose connue, *similitudinem rei cognitae;* mais ils ne le savent pas, ils ne font point, à son égard, acte de connaissance explicite : « hanc [conformitatem] nullo modo sensus cognoscit... ; intellectus... non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*[4] », « non cognoscit se hanc similitudinem habere[5] ». Par exemple, l'intelligence peut concevoir exactement l'essence de l'homme sous cette forme très élaborée, « animal rationale mortale », sans s'arrêter à en considérer l'exactitude, sans juger que cette forme intelligible convient à cette réalité qui est l'homme : « non cognoscit se hanc similitudinem habere (c'est-à-dire : il ne fait pas là-dessus un acte de connaissance spécial), quia non judicat hominem esse animal rationale et mortale ». Dans une seconde opération, ce concept sera repris, apprécié, mis en rapport avec la réalité appréhendée par ailleurs,

1. Voir ch. IV, p. 141 sq., et d'autre part, p. 153 sq., ce qui est dit de l'*universel direct;* et cf. ch. V, p. 185.

2. « Aliquam *formam* significatam per prædicatum, vel applicat alicui *rei* significatæ per subjectum, vel removet ab ea. » I[a], q. 16, a. 2.

3. Voir note 3, page précédente.

4. I[a], q. 16, a. 2.

5. *Metaph., loc. cit.*

c'est-à-dire jugé. Et alors seulement l'équation de vérité sera connue : « et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam *super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam* [1] ». « Quando intellectus judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum [2]. »

Le jugement est donc le seul acte où l'esprit considère, développe et formule son adéquation à la réalité. La vérité connue trouve en lui son lieu propre.

§ 3. — Quelques corollaires de la doctrine précédente.

A) Il n'est pas nécessaire d'employer la *notion de vérité* pour émettre un jugement vrai. Autre chose est de signifier abstraitement la vérité par un concept spécial (signate) ; autre chose de la signifier au concret et de l'apercevoir par le seul fait qu'on en établit l'équation (exercite). La contre-épreuve rend

1. *Metaph.*, VI, l. 4, p. 450[a].

2. I[a], q. 16, a. 2. Cf *Contra Gent.*, I, ch. LIX : « complexum (le jugement) in quo designatur comparatio incomplexi (le concept) ad rem. »

Saint Thomas parle de la réflexion judicative en divers endroits cités dans nos références. Si l'on explique ces passages les uns par les autres, on obtient le sens que nous avons indiqué. C'est incontestablement celui de la plupart des textes, dont l'harmonisation se fait toute seule, pour peu que l'on mette à part *de Veritate*, q. 1, a. 9 (L'ouvrage, l'un des premiers de Saint Thomas, date de 1256-1259. Il est un peu antérieur à la *Somme contre les Gentils*, 1258-1260, et beaucoup plus aux *Commentaires sur la Métaphysique*, vers 1265, et à la première partie de la *Somme*, 1267-1268. J'emprunte ces dates au P. Mandonnet, *Bibliographie thomiste*.) Mais il faut avouer que l'article 9 de la première question *de Veritate* semble, à première vue, aller beaucoup plus loin que les autres textes, et parler, non seulement de ce qu'ils expriment, mais aussi d'une *réflexion* proprement dite, où l'esprit examinerait les caractères *psychologiques* de ses propres actes, et même son essence. « Cognita natura ipsius actus.... cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur... » On doit concéder que cette interprétation est plausible. Si on l'admet, il faut dire que, dans le *de Veritate*, Saint Thomas envisage le mouvement de la réflexion dans toutes ses phases et jusqu'au bout, jusqu'au point où un *jugement réflexe* (au sens propre) applique *l'idée abstraite* de vérité à la connaissance. Cependant je crois, avec un célèbre commentateur de Saint Thomas, Silvestre de Ferrare (in *C. Gentes*, I, LIX), que, mis en regard des autres ouvrages, et éclairé par eux, le *de Veritate* peut présenter le même sens. Il suffit d'en prendre les phrases au sens concret et non abstrait. Attribuer une forme conçue à la réalité, c'est prendre, *par le fait même*, l'acte conceptuel comme proportionné à la réalité ; c'est *supposer* que le principe qui a dégagé cette forme, possède une nature assimilatrice du réel : et tout cela sans doute n'est pas exprimé en concepts distincts, abstraits, explicites, mais implicitement, par l'exercice du jugement (*exercite, non signate*).

ceci tout à fait clair : l'erreur ne se réalise point parce que quelqu'un en emploie le mot et le concept ; au contraire, cette qualification est la marque que l'esprit refuse d'admettre une proposition qu'il regarde comme erronée, et celui qui se trompe n'affirme évidemment pas que son propre énoncé est faux. L'erreur se réalise de la même façon que la vérité, mais par le fait d'une connaissance viciée, défectueuse, quand le jugement a pour objet un faux rapport : « Intellectus eam [falsitatem] cognoscit sicut et veritatem[1]. »

B) On peut distinguer, dans un jugement vrai, trois espèces de vérités :

1° Celle dont nous venons de parler, et qui consiste dans le rapport de ses termes l'un à l'autre, dans la convenance entre telle forme conçue et telle réalité : « aliquam formam, significatam per prædicatum vel applicat alicui rei, significatae per subjectum, vel removet ab ea[2]. » « Complexum (le jugement) in quo designatur comparatio incomplexi (le concept) ad rem, per notam compositionis et divisionis[3]. » C'est cette vérité que l'esprit connaît directement et formule de façon explicite par le jugement. Elle ne signifie rien de subjectif ; elle concerne l'ordre objectif. L'affirmation ne veut pas dire : « c'est ainsi que je conçois les choses », mais : « les choses sont ainsi ». Le jugement en appelle à la réalité, il affirme une convenance ou une disconvenance qui, d'après lui, existe en fait, *est*, soit dans l'ordre des essences, soit dans celui des existences. Ce petit mot « est », placé au centre de la proposition, forme comme la vis médiane, qui la fixe à la réalité.

2° Une seconde vérité résulterait, non plus de la convenance d'un terme à l'autre, mais de l'accord du jugement *total* avec la réalité. Dès lors, en effet, qu'un jugement vrai se forme dans l'esprit, une représentation des choses est créée, qui imite, par une synthèse artificielle, leur naturelle unité ; un agencement de concepts se fait en fonction du réel, une image des objets, qui

1. I^a, q. 17, a. 3.

2. I^a, q. 16, a. 2.

3. *C. Gentes*, I, ch. LIX ; cf. *Metaph.*, VI, l. 4, fin : « consistit [compositio] in quadam comparatione conceptorum. »

prétend à l'exactitude, est dressée en face d'eux : c'est le jugement *pris par son côté objectif*, pour son contenu entier. Or, celui qui le porte a l'intention de parler pour le monde extra-mental. Dire, par exemple, « ce mur est blanc », c'est affirmer que cette combinaison de caractères — la blancheur unie aux *autres* qui constituent le mur — se réalise dans la nature : « verum vel falsum in rebus nihil est aliud quam componi et dividi. Unde qui putat dividi quod est divisum in rebus est verus in sua opinione, et similiter qui putat componi quod est compositum in rebus... [1] » Cette seconde vérité n'est, au fond, que la première, présentée différemment : en concluant de celle-là à celle-ci, on va du même au même; aucune ne peut s'établir sans impliquer l'autre. En effet, attribuer la blancheur au mur, revient à affirmer équivalemment qu'il y a, dans la réalité, un mur qui est blanc; c'est dire que l'image complexe et totale est exacte ; c'est comme si l'on ajoutait, au simple énoncé de la proposition, ces mots : « *oui*; il en est réellement ainsi ». Par là même que le jugement se pose, il se donne tout entier pour l'expression de ce qui est. Et c'est dans ce sens que Cajetan définit le jugement : « *illa cognitio quae sui ipsius conformitatem cum re cognoscit* [2]. » Mais prenons-y garde : *sui ipsius* indique le côté objectif, le contenu, la propriété représentative du jugement, non son côté subjectif, son existence comme acte intérieur : il n'est pas question présentement de mettre en regard la connaissance, prise en elle-même, et les choses [3]; on ne s'occupe que des choses, et l'on prononce qu'elles sont telles qu'on le dit [4]. Par là, ce point de vue se distingue expressément du point de vue erroné signalé plus haut [5]. C'est à cette seconde vérité du jugement — ou à ce second aspect de la première — que se rapportent, semble-

1. *Metaph.*, IX, l. 11, p. 550[1]; Aristote : VIII, ch. x, n° 1.

2. In I[am], q. 16, a. 2, § *Ut igitur...*, fin.

3. Voir ci-dessous, 3°.

4. Saint Thomas dit : « consistit enim [judicium] in quadam duorum comparatione *conceptorum* [choses conçues, et non *conceptuum*, concepts], sive *illa* sint idem secundum rem, sive diversa. » *Met.*, VI, l. 4, p. 450[2]. Evidemment deux concepts, comme concepts, ne sont jamais « idem secundum rem ». Voir ci-dessus, p. 237, 238.

5. P. 233 sq.

t-il, les explications données par saint Thomas dans l'article 3 de la question I du *de Veritate*[1]. Par la simple appréhension, dit-il, la vérité n'est pas connue, parce qu'on ne trouve pas là deux formes *spécifiquement* diverses, qui puissent être comparées entre elles : il n'y en a qu'une, identique dans le sujet et dans l'objet. Mais la proposition est une construction toute personnelle de l'esprit, une architecture originale, où la réalité n'est point purement et simplement saisie, ni copiée telle quelle : un seul être indivisible, par exemple, y est représenté par deux concepts expressément séparés[2]. « Ici donc, l'esprit commence à avoir en propre quelque chose, qui ne se retrouve pas (tel quel) dans la réalité hors de l'âme, mais qui lui correspond, et entre ces deux termes on peut envisager une égalité[3]. »

3° Une troisième vérité consiste dans l'accord entre le jugement pris par son côté subjectif, comme acte de connaissance, et la réalité. Cette vérité n'est pas l'objet du jugement actuel : il ne la connaît et ne l'énonce en aucune façon, mais il la réalise par son propre être de connaissance véritable. Et ce n'est que par un acte réflexe, au sens propre du mot, et postérieur à ce premier jugement, que cette vérité pourra être saisie[4].

C) On demande parfois si la réalité objective fait partie de la vérité, ou si cette dernière est chose toute subjective. Les débats assez vifs, soulevés à ce propos entre philosophes scolastiques, voire thomistes, nous paraissent provenir de ce que l'on veut enclore dans le même énoncé, et trancher d'un seul coup, deux problèmes distincts. D'abord, quels sont les termes de l'équation de vérité? Ensuite, où cette équation se réalise-t-elle? Répondons brièvement à ces deux questions[5].

1° L'équation de vérité déborde évidemment l'esprit, puis-

1. Voir le commentaire de cet article dans l'Appendice VIII, à la fin du volume.

2. *Metaph.*, VI, l. 4, p. 450[2]; Aristote : V, ch. IV, n° 2. N'oublions pas, à ce propos, la distinction classique entre *le mode de la connaissance* ou de la représentation, et *ce qui est connu* ou représenté. Par des procédés complexes, on peut connaître et représenter le simple : de même qu'à l'inverse, le simple, l'Intelligence divine, par exemple, peut connaître et représenter le complexe. *Contra Gent.*, I, ch. LIX.

3. Cf. *Metaph.*, *loc. cit.*

4. Ci-dessus, p. 232, 233, et Appendice VIII, p. 517, note 3.

5. Ici surtout nous nous référons à notre Appendice VIII.

qu'elle comprend la chose : « *adæquatio rei et intellectus : in hoc formaliter ratio veri perficitur* »[1]. Elle ne peut passer en aucune façon pour une simple cohérence des démarches subjectives, pour une pure correspondance de concepts. L'acte du sujet qui prend place dans ce rapport, consiste essentiellement un terme extérieur et formellement distinct[2] : il ne figure là qu'en fonction d'autre chose. Ne disons pas : son existence dépend de cette autre chose (ce qui dans certain cas — intellect pratique[3] — serait inexact : ce qui dans d'autres cas, — intellect spéculatif[4] — n'exprimerait que la moitié de ce qui a lieu) ; disons : il est *inconcevable* sans elle, elle entre dans sa définition et sa notion. La supprimer, c'est détruire, non pas seulement la cause extérieure du rapport, mais une partie de ses causes intrinsèques, l'un de ses éléments constitutifs. Un rapport se *compose* de deux termes[5]. — Cependant, nous l'avons vu[6], les termes du rapport de vérité ne sont pas placés sur le même pied : l'esprit a un privilège : c'est à lui, comme dit saint Thomas, qu'aboutit le « mouvement de la connaissance »[7], le développement de la vérité ; c'est à son profit que l'une et l'autre se réalisent. Et cette remarque fait déjà prévoir et amène naturellement notre réponse à la seconde question.

2° Où subsiste l'équation de vérité ? Poser ce problème revient à demander d'où l'équation tire sa réalité positive, à quoi elle s'attache et ce qu'elle affecte dans le domaine de l'existence. Or on sait qu'il y a des relations sans réciprocité, unilatérales, qui empruntent tout leur être à un seul de leurs termes. Par exemple, la copie est relative à un modèle dont elle dépend et qui ne dépend pas d'elle ; le fait qui la rattache à lui s'est accompli en elle, et non en lui[8]. Ceci peut nous aider à com-

1. *De Verit.*, q. 1, a. 1.
2. Cf. ci-dessus, 220 à 222.
3. Appendice VIII, p. 513 sq, et ci-dessus, p. 246, 3°.
4. Ci-dessus, p. 246 2°, et Appendice VIII, p. 514.
5. Ci-dessus, p. 220, 221. Cf. Appendice VIII, p. 514, et en particulier, le texte des *Quodlibeta* cité dans la note 3.
6. Ci-dessus, p. 224 sq.
7. *De Verit.*, q. 1, a. 1.
8. *Met.*, V, l. 17, p. 421[a]. Aristote : IV, ch. xv.

prendre comment la vérité, tout en exigeant deux termes, n'a de réalité positive que dans un seul. En effet, soit que l'esprit considère des objets qui ne lui doivent rien et dont il reçoit la forme (connaissance spéculative), — soit qu'au contraire, il leur donne la sienne, les crée, les fabrique, et ainsi les connaisse, indépendamment de leur existence extérieure, par le plan qu'il en a d'abord conçu (connaissance pratique) [1], — c'est bien lui toujours, et non eux, qui est *par là* perfectionné; la vérité représente en lui une qualité, une richesse spéciale : *c'est lui qui la possède*, à lui qu'elle apporte tout l'être qu'elle contient, chez lui qu'elle se réalise et pénètre dans le monde des existences actuelles. Au contraire, soit dans le cas de la connaissance spéculative, soit même dans celui de la connaissance pratique, la chose ne possède la vérité que par rapport à l'esprit : comme cause, condition extérieure, ou conséquence de ce qui se passe en lui. *C'est donc lui seul qui est affecté par le rapport de vérité :* c'est proprement en lui qu'elle repose et réside. Et voilà pourquoi saint Thomas, après avoir écrit : « *adæquatio rei et intellectus, in hoc formaliter ratio veri perficitur* », peut ajouter, sans contradiction aucune : « *sicut bonum et malum designant perfectiones quae sunt in rebus ; ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum* [2] ».

Or l'esprit a bien des manières de se rapporter à la chose : il le fait en recevant l'espèce impresse, puis par la simple appréhension, et enfin par le jugement. Entre ces divers événements, lequel réalise le rapport de façon parfaite? Nous savons déjà que c'est le jugement. Car c'est en lui que le terme mental de l'équation se constitue à l'état distinct, séparé, et prend une figure propre, originale, une forme différente de la réalité. Là seulement l'intelligence pose, en face de l'objet, une création artificielle qui lui correspond et le représente. C'est donc *en faisant cela*, en revêtant la forme judicative, en se modelant, en se façonnant, si j'ose dire, dans le moule de la proposition, que l'esprit devient proprement et parfaitement le sujet de l'équa-

1. Voir ci-dessous, p. 246 et Appendice VIII, p. 514, 515.
2. *Met.*, VI, l. 4, p. 449[a]. Aristote : V, ch. IV.

tion de vérité. « *Veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione*[1]. *Esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus... est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei*[2]. »

D) Synthèse métaphysique de la question de la vérité. — Saint Thomas ne s'astreint pas à séparer, dans ses exposés, le point de vue critique et le point de vue métaphysique. On a pu s'en apercevoir à certains traits semés çà et là parmi les pages précédentes[3]. Nous allons reprendre ces traits, les grouper, et les compléter : de sorte que le lecteur ait en ce chapitre une carte succinte des chemins suivis par la pensée du Docteur Angélique, et puisse les reconnaître en parcourant ses ouvrages.

1° Au sommet de sa synthèse, l'auteur de la *Somme* a placé Dieu. En Dieu la vérité est parfaite, car chez lui, l'être et la connaissance s'embrassent jusqu'à s'identifier : l'équation, en passant à la limite, devient unité. L'être de Dieu n'est pas seulement conforme à son intelligence ; son intelligence ne saisit pas seulement son être tel qu'il est : entre l'une et l'autre l'interpénétration va jusqu'à la fusion et aucune distinction réelle ne subsiste. Dieu possède donc en fait la vérité de l'être, et la vérité connue, à la perfection. Ce n'est pas encore assez dire : puisque en lui, le connaissant et le connu, l'action et la substance sont identiques, il faut dire, non pas qu'il possède la vérité ou qu'il la connaît, mais qu'il *l'est*. « *Ego sum veritas* » : ce mot de l'Evangile s'applique à Dieu à la lettre, dans le sens métaphysique le plus rigoureux[4].

Mais Dieu n'est pas seulement la vérité en lui-même et pour lui-même ; il l'est aussi pour l'universalité des divers êtres. Car ceux-ci ne sont que parce qu'il les pense et les voit : tout être véritable tire donc sa vérité propre exclusivement de lui. D'autre part, aucun esprit ne connaît la vérité qu'en imitant à sa façon l'Intelligence suprême, qu'en voyant et jugeant, proportionnelle-

1. *Ibid.*, p. 450[1].
2. *I° Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad. 1[um].
3. Par exemple, p. 227, 228.
4. I[a], q. 16, a. 5.

ment, comme elle voit et juge. Par rapport à toute chose et à toute intelligence, la Vérité divine joue donc le rôle d'une « Mesure » souveraine, d'un Type premier et infaillible à quoi tout se réfère [1].

2° L'intelligence finie occupe, dans la plupart de ses démarches, la position exactement inverse. Elle y est purement *spéculative*. Les choses ne lui sont pas soumises : c'est elle qui doit s'y soumettre ; leur être ne dépend pas de ce qu'elle pense, mais ce qu'elle pense, pour être exact, doit se conformer à ce qu'elles sont [2]. Et voilà pourquoi, comme dit saint Thomas, l'être créé, la chose de la nature, est placée entre deux intelligences, « res naturalis inter duos intellectus constituta [est] » : l'intelligence divine qui la commande et dont elle dépend ; l'intelligence humaine dont elle est la règle [3].

3° Cependant l'intelligence humaine est capable de plus. Parfois elle va jusqu'à participer, en quelque mesure, à l'activité créatrice : de spéculative, elle devient *pratique*. Sur les objets artificiels, *artificiata*, à la fabrication desquels elle préside, elle exerce une influence analogue à celle de Dieu sur sa création. Par rapport aux œuvres de son art, elle joue le rôle de modèle et de mesure. Le poème écrit ou chanté est ce qu'il est en vertu de sa correspondance avec le poème pensé que le poète portait en son esprit ; la maison, l'église, la halle méritent leurs noms, si elles correspondent respectivement à ces types d'ouvrages dont un architecte peut rêver [4].

1. *Ibid.* et *de Verit.*, q. 1, a 2. Cette dépendance de toute vérité à l'égard de la vérité divine n'implique évidemment pas que la *connaissance* de toute vérité doive s'appuyer à la connaissance de Dieu. L'athée peut avoir des connaissances vraies et valables. J'ai développé ce point de vue dans mon ouvrage *Immanence*, p. 122 à 124 et 133 à 136.

2. « Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album ; sed e converso, ideo existimamus [vere] te esse album, quia tu es albus. Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione .. Oportet enim veritatem et falsitatem, quæ est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam ...Est verum, si componitur in re quod intellectus componit, falsum autem, si non componitur, etc... » *Metaph.*, IX, l. 11, p. 550[1], et 551[2]. Aristote, VIII, ch. x. Cf. le fameux texte d'Aristote, déjà cité : « dire que ce qui est n'est pas, ou que ce qui n'est pas est : voilà l'erreur ; dire que ce qui est est, ou que ce qui n'est pas n'est pas : voilà la vérité ». *Met.*, III, ch. vii, n° 1. Saint Thomas : IV, l. 16.

3. *De Ver.*, *loc. cit.*

4. *Locis sup. citatis.*

CHAPITRE VII

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE (*Suite*). LES INFÉRENCES

PREMIÈRE PARTIE : L'INDUCTION

Nous avons étudié l'origine et les éléments de la connaissance : l'acquisition de ses données par les diverses sortes d'appréhension, leur analyse par le jugement. Nous ne découvrirons plus désormais d'opérations nouvelles. Au fond, il n'y a que ces deux-là : appréhension (concrète ou abstraite) et jugement. Les fonctions multiples de la connaissance, qu'énumère la psychologie, s'y ramènent toutes. Néanmoins, quand il est question de la vie proprement intellectuelle, on ajoute souvent à ces deux premières « la troisième opération de l'esprit » : le raisonnement ou, pour parler d'une façon plus générale et plus exacte : l'inférence. Mais cette « troisième opération » n'est pas quelque chose d'absolument original, elle se compose des deux autres. Celles-ci peuvent avoir des origines différentes, se présenter sous des aspects spéciaux, se combiner diversement dans le « discours », c'est-à-dire dans les ensembles où l'esprit passe des unes aux autres ; mais dans tous les cas, on les retrouve identiques à elles-mêmes : on n'a jamais affaire, en définitive, qu'à des appréhensions ou à des jugements. Aussi, la plupart du temps, quand il énumère les diverses « opérations de l'esprit », saint Thomas ne nomme que celles-là [1].

1. « *Indivisibilium intelligentia* », puis « *compositio et divisio* ». Cette classification vient d'Aristote (*de l'Ame*, III, ch. VI, n° 1 sq. 430, a. 26, b. 6). Saint Thomas la reprend sans cesse : « duplex est operatio intellectus... » Il suffit de consulter les *Tabulæ* adjointes à ses ouvrages, au mot *Intellectus* (édit. de Parme, n° 77), pour s'en convaincre. Plus rarement, il adopte la division tripartite. (Voir note 1, page suivante.)

Cette remarque est importante au point de vue où nous nous plaçons dans cet ouvrage. Pour justifier critiquement les inférences, il n'y aura pas d'autres raisons à donner que celles que nous avons déjà alléguées à propos de la simple appréhension et du jugement. Une fois apparue l'identité foncière de celles-là avec ceux-ci, tout l'essentiel de ce que réclame ici la critique de la connaissance sera dit.

Cependant il est indispensable d'étudier à part ces procédés spéciaux, ces « discours », ces inférences, qui jouent un si grand rôle dans l'activité mentale. Il est légitime de considérer ces ensembles d'actes, par opposition à leurs éléments isolés, comme une troisième opération de l'esprit, parce qu'ils impliquent mouvement et passage du connu à l'inconnu[1]. Et il faut au moins décrire, jalonner et vérifier sommairement les étapes de ces routes, par où l'esprit progresse dans la connaissance de la vérité.

C'est ce que nous allons tenter maintenant. Et contrairement à ce qui se fait d'ordinaire, nous suivrons l'ordre naturel des diverses opérations. La plupart du temps, on commence par le syllogisme, et on fait de l'induction un appendice, comme si elle n'était que cela dans la vie de l'esprit : quelque chose d'analogue à un syllogisme imparfait, estropié, manqué. Or il n'en est rien. L'induction, au sens antique et plein[2], est le fondement de tout le reste, un procédé complet par lui-même ; il suffit de ne pas lui demander ce qu'il ne promet pas. Dans la méthode thomiste, contrairement à une opinion fort répandue, l'induction occupe une place de premier plan. On ne remarque pas assez comment saint Thomas vérifie ses points de départ, établit ses définitions, et par quoi débutent tous ses articles : ce sont de véritables inductions, parfois très sobrement esquissées, et qui par là échappent à un regard hâtif. Nous dirons donc d'abord ce qu'est l'*induction*. Puis nous passerons à ce qui en est le fruit : les *propositions immédiates* (ch. VIII, IX et X), d'où partent les *déductions syllogistiques*, que nous étudierons en dernier lieu (ch. XI).

1. Saint Thomas ; *Post. An.*, I, l. 1, p. 84[2] ; — *Perihermen.*, I, l. 1, début. Mais cela concerne surtout le syllogisme. L'induction ne répond pas de tout point à ce signalement, comme nous le verrons. Cf. ci-dessous, p. 250 sq., 253 sq.

2. Cf. page suivante.

L'INDUCTION

§ 1. — Description de l'induction.

1° *Nature générale de l'Induction.* — Le mot induction, en grec ἐπαγωγή, signifie, pour Aristote et saint Thomas, *tout passage du singulier au général.* Du moment qu'à partir des données expérimentales l'esprit aborde aux concepts ou aux principes universels, il induit. « Il est impossible, dit Aristote, de parvenir à la considération de l'universel, si ce n'est par l'induction, » qui, elle-même, se fonde sur la sensation : « pas d'universel sans induction [1] ». « L'induction est la marche de l'esprit qui va des individus aux universaux [2]; » « l'induction est le principe, la source de l'universel ; tandis que le syllogisme procède de l'universel » déjà établi [3].

Prise dans cette ampleur, l'induction embrasse plusieurs opérations mentales, que les modernes sont habitués à séparer. L'abstraction simple, qui passe immédiatement de la sensation au concept, qui, par exemple, dans cette figure que mes yeux voient, me fait reconnaître le triangle [4], est une induction. Induction encore la vue des propositions indémontrables : non seulement celles qui concernent l'être dans sa plus grande généralité (principes d'identité, de contradiction), mais encore celles qui englobent des notions inférieures, telles que la quantité (par exemple : le tout est plus grand que la partie [5]). Induction enfin le procédé auquel les modernes réservent ce nom, je veux dire la découverte d'une loi scientifique au moyen d'expériences

1. *Post. Anal.*, I, ch. XVIII; SAINT THOMAS, l. 30.

2. *Topic*, I, ch. X (*alias* XII).

3. *Ethic.*, VI, ch. III, n° 3 ; SAINT THOMAS, l. 3. Cf *Post Anal.*, II, ch. XV, (*alias* XIX) ; saint THOMAS, l. 20.

4. *Post. Anal.*, I, ch. I, n° 5.

5. *Post. Anal*, I. ch. XVIII; SAINT THOMAS, l. 30, p. 140 : « Puta ex hoc quod videmus aliquod totum singulare sensibile, *inducimur* ad cognoscendum quid est totum et pars. et cognoscimus quod omne totum est majus sua parte, considerando hoc in pluribus. Sic igitur universalia ex quibus demonstratio procedit non sunt nobis nota nisi per inductionem. »

variées[1]. Bref, selon Aristote et saint Thomas, dans le domaine de l'abstrait et du général, tout « ce qui ne se démontre pas, se connaît par induction »[2] : pour eux, l'induction est, « par rapport aux propositions premières et immédiates, ce qu'est le syllogisme » à l'égard des propositions déduites et conclues[3].

On fausserait donc leur pensée si l'on brisait cette vue d'ensemble, cette unité qu'ils établissent entre des opérations d'apparence diverse. Et l'on sortirait aussi de la vérité : car, comme on le verra de mieux en mieux au cours de ce chapitre, en tout cela c'est un même et identique mouvement de l'esprit qui s'exécute.

Disons sans délai comment, de ce point de vue, apparaît l'induction au sens strict et moderne du mot, le dernier des procédés que nous venons d'énumérer : l'établissement d'une loi ou d'une cause naturelle par le moyen de l'expérience. Ici, le passage du particulier au général ne se présente pas, comme ailleurs, de façon simple et directe. Il est masqué par des apparences complexes, par un semblant de syllogisme. Soit, pour emprunter un exemple à Aristote[4], le phénomène du tonnerre : il s'agit d'en déterminer la cause. Nous aurons donc ici, comme dans le syllogisme, trois termes. L'un qui est déjà connu, qui encadre, circonscrit et dirige toute la recherche : le tonnerre conçu comme « un bruit dans les nuages ». C'est déjà là un universel, qui résume et définit quantité de cas observés. Une première induction vulgaire a produit cette notion générale, cette définition embryonnaire, et toutefois valable. L'autre extrême, qui figurera dans la conclusion, qui sera le fruit et le résultat de l'opération inductive, c'est la cause cherchée. La science moderne nous dira, par exemple, que le tonnerre est le bruit d'une décharge électrique qui a lieu entre les nuages[5]. Et comment passera-t-on de l'un à l'autre terme ? Par la considération

1. *Post. Anal.*, II, ch. xv (*alias* xix) ; Saint Thomas, l. 20.

2. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 397.

3. *Prior. Anal.*, II, ch. xxv (*alias* xxiii), n° 5. Cf. Hamelin, *op. cit.*, p. 255.

4. *Post. Anal.*, II, ch. viii, n° 6. Saint Thomas, l. 7, p. 195, 196.

5. Aristote disait : le bruit que fait l'extinction du feu dans les nuages (*loc. cit.*, n° 11).

des phénomènes électriques concrets, individuels, innombrables, réalisés soit par la nature, soit par le savant dans son laboratoire. Ce sont ces faits particuliers qui jouent, dans l'induction, le rôle du moyen terme dans le syllogisme : ils forment le pont par où l'esprit passera de l'idée du « bruit dans les nuages » à celle de « la décharge électrique [1] ».

A la vérité, il y a bien ici un « discours, discursus », c'est-à-dire un enchaînement de plusieurs termes, une inférence, ou même, si l'on veut, un raisonnement au sens large [2], car une donnée (les faits observés) en amène une autre (la cause générale [3]). Mais cette inférence s'opère *exclusivement* par la vertu du moyen terme (les faits observés) : c'est lui seul qui fait apparaître le dernier (la cause générale). Quant au premier terme, il n'exerce dans le discours aucune influence active ; il ne fait que tracer le cadre de la recherche expérimentale, désigner les phénomènes qui devront être examinés. Ce n'est point *parce que* je sais que le tonnerre est un bruit dans les nuages, que je conclus qu'il résulte d'une décharge électrique. Au contraire, c'est *parce que* je sais que Pierre est homme, que je conclus qu'il est mortel. A l'inverse de ce qui se passe dans le syllogisme, les notions universelles qui figurent dans l'induction ne sortent pas logiquement les unes des autres ; elles ne font que se rejoindre en fait [4]. Ce sont deux fragments d'universel, de l'universel total qui constituera, par exemple, la propre définition du tonnerre : l'un déjà acquis, assuré, cristallisé ; l'autre entrevu, pressenti, conjecturé, dont on ne sait au juste ce qu'il est, et qu'il faut amener à cristalliser lui aussi, à se solidifier en une forme cer-

1. *Prior. Anal.*, II, ch. XXV (*alias* XXIII).

2. ARISTOTE emploie parfois le mot de « syllogisme » : mais ce mot n'exprime qu'une *analogie*, non une similitude avec le syllogisme proprement dit. Cf. page précédente : texte et notes 2 et 3.

3. *Periherm.*, I, l. 1 ; — *Post Anal.*, I, l. 1.

4. Nous nous plaçons ici au point de vue logique. Il est évident qu'au point de vue *ontologique*, c'est-à-dire *dans la nature* des choses, toutes les propriétés se tiennent et découlent d'une même essence. A ce second point de vue, l'esprit, déjà en possession de certaines données essentielles, peut parfois en tirer *déductivement* certaines conclusions (*Post. Anal.*, II, ch. VIII. SAINT THOMAS, l. 7 et 8), cf. : ci-dessous, ch. VIII, p. 297 sq. et note F, à la fin du volume ; puis, d'autre part, dans le présent chapitre, p. 271, note 5, p. 276 sq. ; et enfin ch. XI, p. 419, 420. Mais ceci est le contraire d'une induction.

taine qui le soudera au premier. Ainsi, dans l'inférence inductive, l'appareil des trois termes, qui semblent mis en jeu, n'est qu'un trompe-l'œil. Tout se réduit au fond — comme nous le verrons plus en détail dans l'examen de la légitimité du procédé, — à dégager un universel de données concrètes.

L'induction est donc partout la même opération : celle qui consiste à passer du singulier au général[1].

2° *L'induction ne doit pas être confondue avec la démonstration* a posteriori *ou la démonstration* quia. — Comme, dans ce procédé complexe qui masque sa vraie nature, l'induction semble conclure de l'effet à la cause, de certains caractères constitutifs d'un phénomène à d'autres caractères du même, il est arrivé parfois qu'on l'a identifiée avec ce que les logiciens appellent démonstration *a posteriori* et démonstration *quia* (τὸ ὅτι) : la première étant celle qui déduit, par exemple, la cause des effets, la chose signifiée du signe qui la manifeste ; la seconde affirmant un fait brut sans l'expliquer[2] ; toutes deux se distinguant ainsi de la démonstration *propter quid* (τὸ διότι), qui fournit la raison propre et décisive de ce qu'elle établit.

Pourtant, ni l'un ni l'autre de ces procédés ne se confond avec le procédé inductif ; tous deux se rapportent à la déduction : ce sont des syllogismes. Soit la démonstration *a posteriori :* par exemple, celle de la cause par les effets. Étudier un être, ou un fait, en discerner l'insuffisance intrinsèque, le caractère essentiellement incomplet, et se fonder là-dessus pour affirmer que cet être ou ce fait n'existent pas tout seuls, à part, mais qu'ils s'appuient à autre chose ; dégager ce que leur essence implique et requiert *hors d'elle-même* pour se réaliser : c'est là un ensemble

1. *Note sur un détail de terminologie scolastique.* — Les réalités particulières où se concrétise l'universel, peuvent être considérées comme ses *parties*, en ce sens qu'il les contient à la façon d'un *tout*, et les embrasse dans ses possibilités de réalisation : dans une classification logique, par exemple, on placera les espèces sous le genre, et les individus sous les espèces. Le Vertébré sera un *tout* dont les *parties* seront les mammifères, les oiseaux, les reptiles, les batraciens et les poissons. Le Chien sera un *tout* dont les différents chiens seront les *parties*. Voilà pourquoi l'universel porte le nom de *tout universel* et les cas singuliers celui de *parties subjectives* ou d *inférieurs* Cf. Saint Thomas : I^a, q. 77, a. 1, ad. 1^um ; II^a, II^ae, q. 48, art. unic.

2. Nous mettons à part l'une de l'autre ces deux espèces de démonstration (*a posteriori* et *quia*), que l on confond souvent à tort. Voir note E à la fin du volume.

d'opérations qui n'a rien de commun avec la généralisation de l'expérience et la formation d'un universel. La cause efficiente est un être singulier, non un universel. Elle existe *à part* de son effet et non en lui. Et enfin, on *déduit* son existence des exigences du phénomène étudié : c'est *la notion* de ces exigences, un concept, et non pas, comme dans l'induction, un ensemble de faits particuliers, qui est l'intermédiaire employé pour légitimer la conclusion. C'est ainsi que, chez saint Thomas, la démonstration de l'existence de Dieu qui, comme on sait, est toute *a posteriori*, a lieu par le moyen de syllogismes en bonne et due forme. A la vérité, une induction peut précéder la démonstration *a posteriori* et contribuer à en former les prémisses. Par exemple, si de la fumée (signe ou effet) je conclus au feu (chose signifiée ou cause), c'est que je sais déjà, par induction, qu'il n'y a pas de fumée sans feu[1]. Mais ceci, c'est la majeure d'un syllogisme, qui seul, et tout entier, après qu'une mineure aura été placée sous sa majeure, fera la preuve qu'ici, dans le cas présent, il y a vraiment du feu[2]. Par des raisons semblables, on montrerait que les démonstrations *quia*, *a priori* ou *a simultaneo*[3], se distinguent de l induction. En effet, elles se font aussi par syllogisme; elles passent d'une donnée acquise à une donnée toute distincte : par exemple, d'un élément géométrique à un autre élément géométrique, de l'absence d'une condition *sine qua non* à l'absence du conditionné[4].

3° *Différence radicale de l'induction et du syllogisme.* — Les remarques précédentes mettent déjà en évidence ce qui sépare l'induction du syllogisme. La différence est radicale et il convient d'y appuyer. Partout, chez Aristote et saint Thomas, les deux procédés sont contredistingués et opposés comme irréductibles. « Nous admettons tout, dit Aristote, ou bien par syllogisme, ou bien par induction[5]. » « Nous apprenons par induc-

1. *Post. Anal.*, I, ch. XIII, n° 2.

2. *Post. Anal.*, I, ch. XIII, n°s 1 à 6. SAINT THOMAS, l. 23.

3. Voir la note E, à la fin du volume.

4. *Post. Anal., loc. cit.*, n°s 7 à 12. SAINT THOMAS, l. 24. Voir le commentaire de TOLET sur ce chapitre, qui pour lui est le dixième.

5. *Prior. Anal.*, II, ch. XXV (*alias* XXIII).

tion ou par démonstration (ἀποδείξει). La démonstration part de l'universel, l'induction des individus [1]. » « Celui qui induit ne démontre pas, mais il fait tout de même voir quelque chose [2]. » « Il y a deux espèces d'argumentations [3]... : l'une est l'induction, l'autre le syllogisme... L'induction est la marche de l'esprit qui va de l'individuel au général : par exemple [de ce que] le pilote qui sait [son métier] est le meilleur, et de même le cocher, [on conclut] universellement que, dans tous les cas, celui qui sait est le meilleur [4]. » « Tout enseignement procède de ce qui est déjà connu, comme nous le disons dans les *Analytiques :* or il y a [un enseignement qui emploie] l'induction, un autre [qui emploie] le syllogisme. L'induction est l'origine de l'universel, tandis que le syllogisme en découle. Par conséquent, il y a des principes d'où part le syllogisme et qui ne s'obtiennent point par syllogisme, mais donc par induction [5]. »

Cette différence foncière des deux procédés est très nettement indiquée dans le passage célèbre d'Aristote sur les animaux sans fiel [6]. « Là où il y a un moyen terme, dit le Stagirite, le syllogisme opère par l'entremise de ce moyen terme; quand il manque, [l'inférence a lieu] par induction. » Par exemple, soient ces deux termes : la longévité et l'absence de fiel. Pour les réunir, on passe par l'énumération des espèces d'animaux qui vivent longtemps — l'homme, le cheval, le mulet, — et qui, selon Aristote, se trouvent précisément être dépourvus de fiel. La conclusion est que tout animal sans fiel vit longtemps. Quoi que vaille l'exemple au point de vue scientifique, qu'il enferme une énumération complète ou incomplète [7], peu importe pour le

1. *Post. Anal.*, I, ch. xviii. Saint Thomas, l. 30. Le mot « démonstration » a, ici, le même sens que syllogisme.

2. *Ibid*, II, ch. v, n° 5. Saint Thomas, l. 4.

3. Ceci est dit à propos des argumentations « dialectiques », c'est-à-dire de celles qui n'aboutissent qu'à établir une vraisemblance. Mais la division s'applique à toute espèce d'argumentation, comme le montre la comparaison des textes.

4. *Topic.*, I, ch. x (*alias* xii).

5. *Ethic.*, VI, ch. iii, n° 3. Saint Thomas, l. 3. — Voir encore, sur le même sujet, les textes suivants : *Prior. Anal*, II, ch. xxv, (*alias* xxiii), n° 6 à 8 ; — *Post. Anal.*, I, ch. i, n° 3 ; Saint Thomas, l. 2, p. 86 ; — *Topic.*, VIII, ch. i, n° 14.

6. *Prior. Anal.*, II, ch. xxv (*alias* xxiii). Voir la paraphrase de ce texte, Appendice IX, à la fin du volume.

7. Nous éluciderons bientôt ce point : ci-dessous, p. 260 sq.

moment. Il a du moins l'avantage de montrer parfaitement la diversité des moyens de conclure employés de part et d'autre, des pivots sur lesquels roulent les deux inférences.

En effet, comment arrive-t-on ici à pouvoir affirmer que les animaux sans fiel vivent longtemps? En cherchant, dans l'absence de fiel, *la raison* de la longévité, comme Aristote le fait peut-être ailleurs[1]? En plaçant, entre ces deux données disjointes, un concept intermédiaire, qui les fasse rentrer l'une dans l'autre, et la seconde dans ce que la première implique nécessairement? En dessinant, par les lignes de ce concept intermédiaire, la place de la première donnée à l'intérieur de la seconde, des individus que désigne l'une parmi ceux que caractérise l'autre? En raisonnant, par exemple, comme suit :

> **L'animal sans fiel digère bien ;**
> **Or qui digère bien vit longtemps ;**
> **Donc, l'animal sans fiel vit longtemps ?**

Pas du tout. On établit seulement que les deux caractères, longévité, absence de fiel, sont liés en fait. Et comment? Par l'examen des sujets qui les possèdent. On constate, sans rien expliquer, que ce sont précisément les mêmes animaux, qui, étant sans fiel, ont aussi une vie longue. Deux fois le même sujet (les diverses espèces : homme, cheval, mulet) reparaît dans le raisonnement, tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre des deux attributs qu'il s'agit de joindre. On énonce d'abord ceci :

> L'homme, le cheval, le mulet vivent longtemps

Proposition universelle, qui provient d'inductions antécédentes; résultat déjà acquis lorsque commence la recherche actuelle. Celle-ci conduit à formuler une seconde proposition :

> Les espèces énumérées représentent un type animal caractérisé par l'absence de fiel.

Ce qui amène la conclusion suivante :

> L'animal sans fiel vit longtemps.

1. *De Partibus Animalium*, III, ch. VII ; IV, ch. II. Voir HAMELIN, *op. cit.*, p. 257.
2. *Ibid.*

Au lieu de déduire des concepts les uns des autres, on a observé des faits concrets[1], d'où l'universel a surgi.

De tout ceci découlent les mérites respectifs des deux procédés. Comme valeur de connaissance, le syllogisme « passe naturellement avant » l'induction ; ce qu'il offre à l'esprit est « mieux connu » parce qu'on en voit la raison[2]. Le syllogisme est « plus contraignant, plus efficace pour repousser la contradiction[3] ». En effet, chez lui, « par le fait que sont posées les prémisses, la conclusion éclôt de toute nécessité[4] ». On n'a pas à demander à l'interlocuteur de « l'accorder[5] » : elle force son assentiment.

Au contraire, ce que nous offre l'induction « est pour nous plus immédiatement visible[6] » ; « plus connu selon le sens », parce que plus proche de l'expérience sensible ; « plus commun, plus vulgaire », c'est-à-dire moins savant, moins didactique, et par là même, « plus apte », non pas à emporter de force l'assentiment, mais à « persuader[7] ».

En effet, « *l'induction ne démontre pas*[8] ». « Celui qui induit du singulier l'universel ne fait pas une démonstration, un raisonnement nécessaire[9] ». Supposé qu'il se trouve en face d'un contradicteur, il ne pourra lui *prouver* la vérité universelle qu'il énonce. Si ce contradicteur s'avise, par exemple, de prétendre que l'énumération des individus, d'où est sorti l'universel, n'a pas été suffisante, que répondre ? « Pour démontrer rigoureusement (*ex necessitate concludere*) que tout homme est capable de courir, il ne suffit pas d'alléguer tels ou tels individus qui le sont ; il faut encore demander à l'interlocuteur d'*accorder* qu'il

1. Peu importe encore une fois que l'observation d'Aristote ait été bien ou mal faite. La matière, ici, est indifférente : il ne s'agit que d'étudier la forme et la structure de l'induction.

2. *Prior. Anal.*, II, ch. xxv (*alias* xxiii), n° 8.

3. *Topic.*, I, ch. x (*alias* xii), n° 5.

4. *Ibid.*, ch. i, n° 3.

5. *Post. Anal.*, II, ch. v, n° 1. Saint Thomas, l. 4.

6. *Prior. Anal.*, *loc. cit.*

7. *Topic.* I. ch. x (*alias* xii), n° 5.

8. *Post. Anal.*, II, ch. v, n° 1. Saint Thomas, l. 4.

9. Saint Thomas, *ibid.*

n'y a rien d'autre sous l'universel que les individus énumérés[1]. » Reprenons l'exemple de la longévité des animaux sans fiel. Pour faire avec ces termes une preuve contraignante, il faudrait dire :

L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps.
Or, *tous les animaux sans fiel* sont l'homme, le cheval et le mulet.
Donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

Mais si, dans ce syllogisme, on supprime la mineure, énoncé du caractère *total* de la collection, si l'on passe directement, des individus sans fiel énumérés, à la conclusion que tout animal sans fiel vit longtemps, la rigueur de la démonstration s'évanouit. « L'interlocuteur peut demander pourquoi la conclusion est nécessaire : ce qui n'a pas lieu dans la preuve syllogistique[2]. » En d'autres termes, la preuve contraignante n'est administrée que si l'induction se transforme en syllogisme[3]. Ce syllogisme, que beaucoup de logiciens modernes décorent du nom d'*induction formelle*, n'est même pas une induction. Loin d'être la forme parfaite du procédé inductif, il en est exactement le contraire[4].

1. *Ibid.*, p. 188[4].

2. *Ibid.*, p. 189[7].

3. Ceci ne veut pas dire que l'induction ne puisse conduire à des résultats certains. (Cf. ci-dessous, p. 272 sq.) Mais si elle y arrive, ce n'est pas en les *démontrant*, c'est en les *montrant*, en les faisant *voir*. La preuve syllogistique accule l'esprit à une conséquence dont il admet les prémisses, et ne lui laisse aucun prétexte à discuter ou à nier. L'induction au contraire laisse toujours une porte ouverte à la discussion, voire à la négation. Car, *par elle-même*, elle ne prouve pas la suffisance de ses fondements ; elle les suppose, elle en part. Cette preuve, si elle est faite, le sera en dehors de l'induction, et lui restera toujours étrangère. Tenter d'incorporer l'une à l'autre, c'est détruire la seconde. L'introduction dans l'inférence de ce simple petit mot « tous » suffit à en changer complètement la nature. Désormais l'attention de l'esprit ne se porte plus sur le passage du singulier à l'universel, mais sur l'égalité d'un total (tous les animaux sans fiel) à ses composants (l'homme, le cheval, le mulet). Tandis que l'induction, *même fondée sur un dénombrement exhaustif*, reste toujours le passage du singulier à l'universel : complète ou non, sa nature est partout identique.

4. Syllogisme, avons-nous dit, ou plutôt quasi-syllogisme, apparence de syllogisme. Car on n'y passe pas d'une nature universelle à ses inférieurs ; on n'y applique pas une essence abstraite à des sujets. On raisonne exclusivement sur les sujets considérés tantôt en groupe, tantôt individuellement. On pose une simple équation de termes, identiques en leur contenu et quant aux objets qu'ils représentent (en langage scolastique : *pro quibus supponunt*), différents seulement par des modes divers d'expression. Dans ces sortes d'opérations l'esprit ne progresse réellement pas, n'acquiert aucune connaissance nouvelle. Cf. MARITAIN, *Petite Logique*, p. 318, 319.

Donc, prise pour ce qu'elle est, — comme le remarque avec sagacité Jean de Saint-Thomas[1] — « l'induction n'a pas pour but de fournir une preuve, ni de forcer la conviction, mais d'introduire l'esprit à la considération de l'universel : « [*non est*] *ordinata ad probandum seu convincendum intellectum, sed ad introducendum in universalia* ». L'induction la plus correcte, la mieux fondée, la plus légitime n'a rien d'un argument en forme. Ce n'est pas une DÉMONSTRATION, mais une DÉCOUVERTE. Et sans doute on peut toujours nier une découverte. Cela n'empêche pas qu'elle représente un progrès de l'esprit. « Celui qui induit ne démontre pas, dit Aristote, mais il fait tout de même voir quelque chose[2]. » L'induction acquiert une richesse intellectuelle. Le syllogisme exploite et fait valoir la richesse acquise : il l'ouvre, il en dévoile le contenu et les implications, il en développe les conséquences. Rien donc de plus différent que les deux procédés. Dans le syllogisme on trouve un terme qui *explique* la conclusion, qui dit *pourquoi* les deux extrêmes s'y unissent : c'est le *moyen*, qui est ici « moyen » dans tous les sens du mot, à la fois agent de liaison et instrument de conclusion. En lui, *la raison* qui fait attribuer l'un des extrêmes à l'autre est donnée, formulée de façon explicite, mise en évidence dans la propre trame du raisonnement.

Et ceci est vrai même dans la démonstration *quia* — celle qui n'établit qu'un fait, sans en découvrir la cause — et en particulier dans la démonstration *a posteriori* — celle qui prouve l'existence de la cause par celle des effets[3]. Seulement, ici, la raison de conclure n'est plus la raison *ontologique*, la cause *quoad se* (dans la démonstration *a posteriori*, il s'agit précisément de la découvrir) ; c'est la raison *logique*, la cause *quoad nos*, c'est-à-dire le motif pour lequel notre esprit est amené à conclure dans un certain sens, à attribuer tel prédicat à tel sujet. Par exemple, si nous affirmons que Dieu existe, c'est parce que l'existence des êtres finis requiert l'existence de

1. *Logica*, I[a] P. *Illustr.*, q. 8, a. 2, p. 175.

2. *Post. Anal.*, II, ch. v, n° 5. SAINT THOMAS, l. 4, p. 189[1].

3. Voir ci-dessus p. 252, 253, et la note E à la fin du volume.

Dieu ; et cela, le raisonnement le dit de façon expresse. Dans l'induction, au contraire, on ne donne pas de raison, même logique. Au fond, nous l'avons montré, l'inférence inductive ne comprend réellement que deux termes : les singuliers et l'universel qui en résulte[1]. L'observation des cas particuliers fait voir directement leurs caractères communs. Rien à expliquer là. On établit un fait, un fait qui arrive généralement, et qui peut à la vérité être qualifié *loi :* mais c'est une loi dépourvue de considérants logiques. Les choses se passent ainsi, et c'est tout[2]. On formule cette loi en posant simplement l'équivalence de deux termes : les individus et la nature qui se réalise en eux. On ne passe pas, comme dans le syllogisme, à travers trois zones inégales et d'ampleur décroissante : du majeur au moyen et de celui-ci au mineur[3]. On va des « inférieurs », des « parties subjectives » qui forment le *contenu* d'un universel, à cet universel lui-même : on ne sort pas de ses limites.

Le « mouvement » inductif et le « mouvement » syllogistique sont donc de sens inverse. Dans l'induction, on monte des inférieurs à l'universel qui les contient et s'y incarne. Dans le syllogisme, on descend de l'universel, préalablement formé et admis, aux conséquences qu'il engendre : on l'applique à telle classe, à tels individus que le raisonnement lui subordonne.

Cependant, selon la remarque pénétrante de M. Maritain, cette opposition de sens entre les deux procédés n'est pas encore le fond de leur différence : « Ce sont, dit-il, les voies mêmes qui diffèrent. L'une [celle du syllogisme] est tout entière sur le plan de l'intelligible ; [elle passe à travers des concepts] ; l'autre [celle de l'induction] conduit du plan de l'expérience sensible au plan de l'intelligible, du plan du particulier, du singulier, au plan de l'universel[4]. » Disons donc qu'il y a deux voies, sur lesquelles des mouvements inverses s'accomplissent.

1. Ci-dessus, p. 250 sq.

2. *Post. Anal.*, II, ch. VII, n° 1 : « l'induction ne démontre pas ce que sont les faits, mais qu'ils sont ou ne sont pas ». SAINT THOMAS, l. 5, p. 191. Cf. *Ibid.*, I, ch. XIII, n° 17 ; SAINT THOMAS, l. 25, p 130.

3. Sur le sens de cette comparaison de l'ampleur respective des trois termes, voir Appendice IX, à la fin du volume, p. 519, note 2.

4. *Petite Logique*, p. 315, 316.

4° *Quelle doit être l'énumération des cas particuliers qui prépare l'induction?* — Nous avons laissé jusqu'ici en suspens une question qui est parfois regardée comme la principale dans le sujet que nous traitons : le dénombrement des cas particuliers qui précède l'induction doit-il être complet? peut-il être suffisant tout en restant incomplet? Avant de dégager l'universel est-il requis d'observer tous les individus qu'il embrasse?

Sur ce point, la pensée de nos auteurs ne se présente pas dans une évidence indiscutable. A première vue il peut sembler qu'ils exigent un dénombrement complet. Dans le fameux chapitre des animaux sans fiel[1], Aristote écrit ceci : « Il faut penser Γ [le terme qui exprime la collection ; soit, dans l'exemple allégué : l'homme, le cheval, le mulet] comme composé de tous les individus : car l'induction opère par le moyen de tous[2]. » Mais cette formule un peu vague : « il faut penser, etc. » n'équivaut pas, ce semble, à l'affirmation nette et absolue de la nécessité d'observer tous les cas avant d'induire. Le second membre de phrase n'est pas plus péremptoire. Certes, personne ne nie que l'universel, par définition, par le fait qu'il est l'universel, suppose au-dessous de lui la totalité de ses inférieurs. Mais cette totalité doit-elle être distinctement parcourue, dans tous et chacun des éléments qui la composent, ou bien embrassée d'ensemble? En d'autres termes, l'énumération doit-elle être virtuellement ou formellement complète? Des critiques spécialisés dans l'étude du texte d'Aristote, des juges aussi compétents que M. Hamelin[3], estiment que le Stagirite, dans le passage cité, n'a pas voulu présenter comme complète son énumération des animaux sans fiel. En effet, ailleurs, il cite beaucoup d'autres animaux de ce type[4].

Ce qui est peut-être encore plus décisif, ce sont les passages qui ne mentionnent que des énumérations évidemment incomplètes. Dans les *Topiques*[5], l'exemple allégué ne contient que

1. Étudié ci-dessus, p. 254 sq., et dans l'Appendice IX à la fin du livre.
2. *Prior. Anal.*, I, ch. xxv (*alias* xxiii), n° 4.
3. *Op. cit.*, p. 257 et 258.
4. *Histor. Anim.* II, ch. xv, n° 5. — *Part. Anim.* IV, ch. ii.
5. I, ch. x, (*alias* xii), cité ci-dessus, p. 254.

deux cas, « le pilote » et « le cocher », qui sont présentés comme suffisant à fonder une conclusion universelle. S'agit-il de qualifier des expériences qui servent de base aux lois scientifiques et particulièrement à celles de l'astronomie ? Aristote nous dit qu'elles doivent être « les plus nombreuses possibles, ὡς πλείστων », en nombre « suffisant, ἱκανῶς[1] ». Mais il n'a garde d'exiger de l'observateur — ce qui serait d'ailleurs impossible — une observation étendue à tous les phénomènes en question. Ailleurs, il semble même n'avoir en vue qu'une expérience unique[2]. Enfin, dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, où le philosophe nous livre le fond de sa pensée[3], il n'est plus du tout question d'énumération totale, mais d'expériences quelconques, d'extension variable et peut-être fort limitée[4].

Chez saint Thomas, la question se présente sous le même aspect. Au moins une fois, dans l un des passages commentés ci-dessus[5], on pourrait croire qu'il exige, avant l'induction, un dénombrement complet : « *Opportet supponere quod accepta sint omnia quæ continentur sub aliquo communi ; alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale*[6]. » Mais, précisément, nous l'avons indiqué, il ne s'agit là que de montrer comment l'induction ne constitue point, par elle-même, une preuve apodictique. Il n'est pas dit qu'une énumération incomplète ne soit pas suffisante pour induire, mais bien que l'induction — toute induction, de par sa nature même, — laisse place à des questions sur le *caractère* du dénombrement qui la fonde. Ces questions-là, ce n'est pas elle qui est en mesure d'y répondre. Si elle le faisait, si elle les résolvait catégoriquement, elle équivaudrait à une *démonstration syllogistique* rigoureuse : *ex necessitate concluderet*. Et saint Thomas veut prouver justement qu'elle ne le fait pas.

1. *Prior. Anal.*, I, ch xx, nos 1 et 3.

2. *Post. Anal.*, II, ch. II; Saint Thomas, l. 1, p. 182. (Commenté ci-dessous : § II, Légitimité de l'Induction, p. 267.)

3. Hamelin, *Op. cit.*, p. 258 : « Le dernier mot d'Aristote sur l'induction... »

4. *Post. Anal.*, II, ch. XV (*alias* XIX). Cf. aussi *Ethic.*, VI, ch. XI (*alias* XII).

5. P. 256 257.

6. *Post. Anal.*, II, l. 4, p. 188[a].

D'autre part, autant pour le moins qu'Aristote, saint Thomas cite, comme exemples, des dénombrements inductifs incomplets. Qu'il suffise de rappeler quelques textes. « *Ratio... ex multis particularibus, in quibus* [*talis homo*] *expertus est, accipit unum commune... Universale accipitur ac si in omnibus ita sit sicut est experimentum in quibusdam*[1]. » Une seule expérience d'éclipse suffit à asseoir la loi des éclipses : « *Et quia nos conjiceremus quod semper hoc modo accideret lunæ defectus, statim in nostra scientia sensus rei singularis fieret universale*[2]. »

Au reste, s'il est permis d'employer ici un argument *a priori*, le caractère incomplet de la plupart de nos dénombrements inductifs est tellement manifeste que sa méconnaissance par Aristote et saint Thomas serait vraiment de la plus haute invraisemblance.

Mais ce caractère admis ne va-t-il pas ébranler la valeur de l'induction? C'est ce que nous allons avoir l'occasion d'examiner, en étudiant dans son ensemble la légitimité du procédé.

§ 2. — Légitimité de l'induction.

1° *Elle se ramène, en dernière analyse, à celle de l'abstraction.*

A) De ce que nous avons dit jusqu'ici il résulte qu'on ne saurait légitimer l'induction en la réduisant à un syllogisme, comme beaucoup de logiciens (scolastiques et autres) s'y efforcent. Ce syllogisme comprendrait une majeure, un principe tel que ceux-ci : les essences des choses sont fixes ; un caractère qui convient à une nature se retrouve partout où cette nature se réalise ; les mêmes effets procèdent des mêmes causes ; les lois de l'univers sont invariables ; un ordre constant est un ordre nécessaire[3], etc. Sous cette majeure ou principe on placerait,

1. *Post. Anal.*, II, l. 20, p. 224[2].

2. *Ibid.*, l. 1, p. 182[2]. Cf. ci-dessous, p. 267. On trouvera encore un exemple d'expérience *unique*, fondement d'un premier principe certain et évident, dans le texte de *Post. Anal.*, I, l. 30, que nous avons cité p. 259, note 5. (Le mot « conjiceremus » indique une conclusion seulement probable. Sur la « conjectura, cognitio imperfecta », cf. III° *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2, ad. 1[um]; — IV° *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 3, sol. 2; — I[a] II[ae] q. 112, a. 5. Voir aussi sur le même sujet p. 273 sq., ci-dessous).

3. On entend ceci d'une nécessité conséquente, hypothétique, non antécédente. On

en guise de mineure, un groupe de phénomènes fourni par l'expérience. Ce groupe, dirait-on, représente une essence, une nature, une loi, un ordre fixe, une espèce d'effets bien déterminée. D'où la conclusion s'ensuivrait : donc, partout où l'on découvrira un élément quelconque de ce groupe, on sera sûr aussi de la présence des autres.

Mais, qui ne le voit ? l'induction est comprise tout entière dans la mineure ; celle-ci se contente d'en affirmer les résultats, la conclusion : *précisément ce qui est à prouver.* Toute la difficulté n'est en effet que de savoir si vraiment on a affaire, en l'occurrence, à une essence, à une loi, à des éléments invariables. Or aucun syllogisme n'explique cette mineure ; on ne la déduit pas des principes dont on la fait précéder et qui lui sont extérieurs, comme toute majeure à sa mineure. (La majeure explique la conclusion avec l'aide de la mineure, non la mineure elle-même.)

Je ne dis pas que l'esprit qui induit ne soit pas en possession de tel ou tel de ces principes [1], qu'il ne subisse pas plus ou moins consciemment leur influence (si le savant ne croyait pas à la stabilité des choses, il ne chercherait pas leurs lois) ; surtout je ne prétends pas que l'induction fonctionne isolément, dans une sorte de vide mental, et qu'à côté d'elle, en collaboration avec elle, ne se développent pas d'autres inférences, déductives celles-là, et dominées par les principes en question [2]. Je dis que les principes allégués ne forment pas l'une des pièces

veut dire : *supposé* que cet ordre soit, il n'est pas l'effet d'un accident. Aristote donne à l'expression « nécessité hypothétique, ἐξ ὑποθέσεως », un sens assez différent. Cf. *Physic.*, II, ch. IX (Saint Thomas, l. 15), et surtout *de Partibus Animalium*, I, ch. I. Voir aussi *Post. An.*, I. ch. XXX (Saint Thomas, l. 42). — Tous ces textes sont étudiés et la question d'ensemble examinée dans la note L, à la fin du présent volume. Voir aussi, ci-dessous, ch. XI, p. 423 sq.

1. La plupart d'entre eux sont des principes *a priori*. Que les essences des choses soient fixes, que les mêmes effets procèdent des mêmes causes, qu'un ordre constant soit un ordre hypothétiquement nécessaire : toutes ces propositions dérivent du principe d'identité : un être est ce qu'il est. Le principe de raison suffisante intervient aussi : la constance n'a sa raison d'être que dans une nécessité intrinsèque, dans la conformation essentielle des individus. — Quant au principe de la stabilité des lois de la nature, on a fait remarquer cent fois qu'il est *a posteriori*, et que, loin de précéder l'induction, il en provient. Il n'est, en effet, que le résumé, la formule générale d'inductions sans nombre, séculaires, faites « depuis qu'il y a des hommes et qui pensent ». Mais cela ne veut pas dire qu'il ne puisse actuellement corroborer les inductions *nouvelles*, et contribuer à exclure efficacement les causes capricieuses.

2. Voir ci-dessous, p. 276 sq.

du mécanisme inductif, qu'ils n'apparaissent pas dans son fonctionnement propre, et donc ne sauraient en assurer la légitimité intrinsèque.

B) Aristote mettait exactement le doigt sur le nœud vital de l'induction quand il la rapprochait de l'abstraction jusqu'à l'identifier avec elle, et les classait toutes deux sous la même rubrique : ἐπαγωγή, passage du particulier en général. Les propositions engendrées par l'induction sont, d'après lui, « immédiates », c'est-à-dire sans moyen terme « ἄμεσοι ». L'induction s'applique directement aux données concrètes et les élabore, sans faire appel à rien d'autre. Ce sont, — nous l'avons vu [1] — ces données concrètes qui remplacent chez elle le moyen terme du syllogisme. L'universel qu'elle en dégage enferme en lui la matière d'un prédicat, d'un sujet, et du rapport qui les unit.

L'induction est donc un procédé intuitif, une *vue* de l'universel dans le singulier. Quelles que soient, en certains cas, la longueur de ses préparatifs et la complexité de ses conditions, quand enfin l'esprit est rendu au point de l'accomplir, il ne se passe plus que cela. A cet égard, il y a, entre l'abstraction simple et l'induction au sens strict et moderne, une similitude foncière, essentielle. Celle-là, constamment en jeu dans l'esprit humain, tire sans relâche, de tout ce qui se présente, quelque idée, vague ou précise. Celle-ci, — à peine moins habituelle [2] — se pose sur plusieurs individus à la fois et les rassemble sous ses prises, pour en extraire, *de la même façon, un élément pareil.* Lorsque, dit Aristote, dans le sujet individuel qui s'offre aux sens, l'esprit retrouve une essence connue, il le fait par un acte direct, immédiat, οὐ δὶα τοῦ μέσου. A première vue, soudain, d'un seul coup, ἅμα, il saisit inductivement l'existence concrète de cette figure inscrite dans le demi-cercle, et son essence de triangle [3]. L'élaboration originelle de l'essence n'a pas lieu selon un procédé différent. La perception première et isolée, la vue de l'individu unique qui s'appelle Callias, est

1. Ci-dessus, p. 251, 254 sq.
2. Cf. ci-dessous, p. 275, 276.
3. *Post. Anal.*, I, ch. 1, n° 5. Saint Thomas, l. 2.

grosse de cet universel : l'homme. Retenue par la mémoire et séjournant dans l'âme, la donnée concrète y suscite d'emblée l'universel : Στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου[1]. Des expériences accumulées ne font pas autre chose : elles se bornent à ranger, dans le cadre préparé dès la première expérience, un plus grand nombre d'exemplaires[2]. Et enfin, comme l'énonce saint Thomas, « un sujet [quelconque] et la passion [quelconque] qui l'affecte sont connus, quant à leur essence, par une simple appréhension : subjectum et passio [ejus cognoscuntur] per actum apprehendentis quod quid est[3]. »

Certains s'étonnent, à la lecture d'Aristote et des traités où saint Thomas le commente, de voir là toutes les essences énumérées pêle-mêle : le triangle à côté de l'éclipse ou du tonnerre, l'animal raisonnable à côté de la blancheur[4]. Mais s'il y a des inégalités et des différences capitales[5] dans ce qui est saisi de ces objets, il n'y en a aucune dans l'opération qui le saisit. Aucune essence — et il en est de même de la définition qui l'exprime — ne se démontre : c'est un des points de doctrine sur lesquels Aristote insiste le plus[6]. On la voit ou on ne la voit pas. On voit l'essence de l'homme comme on voit celle du triangle : je veux dire qu'on dégage l'une et l'autre par le même procédé. Ici, les sens me montrent des plans circonscrits par trois lignes qui se coupent ; là, une nature se manifeste par des opérations qui tombent sous l'expérience : de part et d'autre l'abstraction ne fait qu'universaliser ce que les individus de chaque groupe ont de commun.

N'oublions pas ici ce que nous avons appris de l'universel[7]. Toute abstraction dégage une essence capable de se réaliser dans un nombre illimité de sujets. Un regard de la réflexion sur la nature abstraite fait apercevoir en elle cette extension

1. *Ibid.*, II, ch. XV (*alias* XIX), n° 7. SAINT THOMAS, l. 20.
2. *Ibid.* Cf. nos 5 et 6.
3. *Post. Anal.*, I, l. 2, p. 87[a].
4. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Deuxième partie, ch. II, § 3.
5. Cf. ci-dessous, p. 272 sq.
6. *Post. Anal.*, II, ch. IV. SAINT THOMAS, l. 3. Cf. ci-dessous, ch. X, p. 323 sq.
7. Ci-dessus, ch. IV, p. 160 sq.

possible. Ainsi, dès qu'une essence quelconque est apparue, on sait ce que sont tous les sujets qui la possèdent. Et il ne faut pas penser ici, — comme on le fait d'ordinaire, ce qui restreint et fausse la perspective, — aux seules essences des substances, mais aussi à celles des accidents : propriétés mathématiques, phénomènes naturels, actes ou opérations des vivants, ensembles complexes formés par les événements physiques (Aristote prend pour exemple cette dernière catégorie, le tonnerre : « bruit fait dans les nuages par le feu qui s'y éteint » ; l'éclipse : « ombre de la terre projetée sur la lune »[1]. Une fois abstraite l'une quelconque de ces essences, le seul travail qui reste à faire et qui peut, à la vérité, demander beaucoup de temps et de soins, c'est de jalonner de façon précise, à travers les circonstances variables, l'extension du champ où elle se réalise. Mais l'universel existe dès l'abord : cette lumière, qui éclairera tout, est déjà allumée dans l'esprit. Voilà le fond de l'induction : on pourra le préciser, le développer, l'illustrer de détails divers, indiquer les méthodes à suivre pour l'exploiter : en le fouillant dans tous les sens on n'y trouvera rien de plus.

2° *L'induction suppose parfois des préparations.*

A) Cependant cette solution n'est-elle pas trop simple ? C'est l'avis de plus d'un critique[1]. En effet, si l'induction se réduit, en dernière analyse, à un procédé si direct, tellement immédiat, d'où viennent les lenteurs, les tâtonnements, les méandres, les à-coups, les échecs de la méthode inductive, telle qu'elle est appliquée dans les sciences de la nature ?

Nous avons déjà répondu à cette objection lorsque nous avons distingué entre les préparatifs, les procédés, parfois complexes, qui mettent l'esprit à même de poser l'acte d'abstraction, et cet acte même. L'abstraction est partout identique. On voit l'essence de l'homme comme celle du triangle. Mais les conditions de ces deux « vues » sont différentes.

Dans certains cas en effet, l'expérience qui précède et fonde l'abstraction peut être unique[2]. Au premier coup d'œil, l'essence

1. Par exemple, Hamelin, *op. cit.*, p. 259 : « cette solution est assurément trop facile ».

2. Cf. ci-dessus, p. 249, texte et note 5, 262, 264, 265.

apparaît ; une investigation rapide fait discerner des ingrédients nécessaires, une cause suffisante. C'est ce qui a lieu, par exemple, pour les figures géométriques : en les voyant on sait du même coup ce qu'elles sont[1]. Il s'agit là d'éléments bien circonscrits, aisément dissociables, délimités dans la réalité même, où la figuration de l'objet se distingue évidemment de sa couleur, de son poids, de sa taille, etc. La même chose peut se produire pour certains phénomènes physiques très simples, car, comme dit Aristote, il y a des cas où leurs éléments nous tombent sous les sens. Pour le faire comprendre, il s'avise d'une supposition irréelle, mais significative. Soit une éclipse de lune : il s'agit de trouver l'essence de ce phénomène, ou, ce qui revient ici au même, la cause (le « moyen ») qui le produit. « Nous cherchons cela, parce que nous ne le voyons pas. Mais supposez que nous fussions dans un lieu situé au-dessus de la lune, nous ne nous demanderions pas si l'éclipse a lieu, ni pourquoi : tout cela nous serait évident. Grâce à la simple perception sensible des phénomènes, nous connaîtrions l'universel. La sensation nous ferait voir la terre interposée actuellement entre la lune et le soleil, et nous donnerait pareillement l'évidence de l'éclipse de lune : de cela naîtrait l'universel », parce que nous tiendrions tous les éléments nécessaires et suffisants, la cause adéquate du phénomène[2]. Dans l'histoire des grandes découvertes modernes, nous trouverions des cas, non plus imaginaires, mais réels, où l'universel naquit d'une observation unique. C'est en voyant une paille repoussée avec force par la vapeur d'une marmite d'eau bouillante, que Denis Papin conçut instantanément *la vapeur comme force motrice universellement applicable*. Un gamin, collant l'oreille à l'extrémité d'une poutre, s'amusait à écouter les grattements, les frôlements que son camarade produisait à l'autre bout. Laënnec, qui passait, aperçut là *le principe, riche d'applications illimitées, de l'auscultation médiate*. Remarquons que, chez les deux inventeurs, l'illu-

1. Cf. ci-dessus, p. 249, 264.

2. *Post. Anal.*, II, ch. II, n° 4, Saint Thomas, l. 1, p. 182. Il est vrai qu'ailleurs, prenant le même exemple, Aristote semble exiger plusieurs expériences. Cf. *Post. An.* I, ch. xxxi, n° 5; Saint Thomas, l. 42.

mination fut instantanée : il n'y avait lieu à aucune hésitation : l'universel émergeait, avec une clarté éblouissante, d'un fait isolé.

Mais, la plupart du temps, dans l'investigation scientifique, les choses ne se passent pas si aisément, et le procédé abstractif, tout en restant le même dans son fond, s'enveloppe de précautions délicates, s'exerce sous des conditions déterminées, exige des délais, des observations multiples, des comparaisons faites à loisir. « Le médecin, dit saint Thomas, a longuement considéré, *diu consideravit*, [l'efficacité d'un remède sur telle maladie] : cette herbe a guéri de la fièvre Socrate, puis Platon, puis un grand nombre d'individus. » Cela fait « une expérience », c'est-à-dire un résumé des faits concrets, une sorte d'image composite de tout ce qui s'est passé en diverses circonstances[1]. C'est la *matière* de l'induction. « Mais lorsque la considération du médecin s'élève jusqu'à concevoir absolument que cette herbe guérit la fièvre, » l'universel est formé, qui peut servir de « règle à l'art de la médecine... D'une telle expérience donc, et de l'universel qu'on en tire, résulte dans l'âme ce qui est *le principe* de l'art et de la science[2] », c'est-à-dire un universel précis, circonstancié, délimité.

Qu'est-ce donc qui différencie des autres ces cas complexes ? La formation d'une idée abstraite, à partir de l'expérience ? Non pas. Cette opération a lieu partout, elle se poursuit sans cesse dans la vie mentale de l'homme. Dès la première observation, l'esprit, toujours en éveil, avait tiré des événements constatés quelque idée imprécise. S'agit-il alors d'étendre l'expérience à la totalité des cas, d'appliquer à des individus sans nombre ce qui est observé de quelques-uns ? Pas davantage : c'est déjà fait. Nous savons en effet que tout universel possède, par définition, cette extension virtuellement illimitée[3]. Il s'agit uniquement et au juste, dans ces cas complexes, de préciser des universaux

1. « Experimentum nihil aliud videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. »

2. *Post. Anal.*, II, l. 20, p. 224[2]. Cf. I, l. 42, p. 171[1] et Aristote, *Metaph.* I, ch. 1, nos 4 et 5, Saint Thomas, l. 1, p. 249[2].

3. Ci-dessus, p. 265, 266.

déjà acquis, de les polir pour ainsi dire, en les frottant les uns contre les autres, de les restreindre, de les émonder, d'en faire tomber ce qui n'est pas utile à la recherche actuelle, de les tailler à la mesure d'un certain but théorique ou pratique; puis aussi de les isoler de la confusion ambiante, de les démêler les uns des autres, car ils se présentent engagés dans des ensembles, voilés, masqués, entravés les uns par les autres; enfin, de les organiser, de les classer, de les hiérarchiser, car le cours des circonstances, le hasard des rencontres ne mettent pas toujours en relief, de prime abord, le plus important et le plus fondamental. Il faut regarder la réalité par plus d'un biais, ruser avec elle, la prendre en traître, lui tendre des embûches, pour lui arracher son secret. Souvent, en effet, l'attention sera attirée d'abord sur un caractère superficiel et secondaire. Par exemple, on considérera la couleur, et l'on formera la catégorie des objets blancs[1]. Si l'on veut pénétrer à fond et comprendre l'organisation du réel, il ne faudra pas s'en tenir là, se borner à colliger paresseusement les universaux éclos au gré des circonstances. L'universel *significatif* pour le but poursuivi, *utile* pour la connaissance et, au besoin, pour la mise en œuvre des causes propres d'un phénomène, ne s'offre pas de lui-même. Parmi tous ceux qui peuvent se présenter, lui seul importe, et sa découverte dépend de l'orientation des recherches et de la façon dont elles sont conduites.

B) Ici les méthodes modernes, celles de Bacon et de Stuart Mill, trouvent leur place toute naturelle. Quoiqu'on les ait souvent opposées, dans un dessein d'apologie ou de critique, à la doctrine péripatéticienne, elles s'y encadrent le plus facilement du monde. Seulement il ne faut pas dire qu'elles forment une « théorie de l'induction ». Cette théorie a été faite, et définitivement, par Aristote, que saint Thomas suit pour tout le principal. Bacon et Stuart Mill n'y ajoutent rien d'essentiel.

1. « Si enim accipiantur multa singularia, quæ sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, *est primum universale, quidquid sit illud; sive scilicet pertineat ad essentiam singularium sive non.* Quia enim invenimus Socratem et Platonem, et multos alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum, scilicet album, quasi universale, quod est accidens. » *Post. Anal.*, II, l. 20, p. 255[1]. (Le commentaire de Saint Thomas modifie peut-être en quelque chose le sens du texte d'Aristote.)

Mais ce qu'ils indiquent fort bien — le second surtout, infiniment plus précis et plus sérieux que le premier, — ce sont des méthodes pratiques, des procédés d'investigation, de comparaison et d'élimination des phénomènes, qui permettent de restreindre le champ où il faut chercher l'universel intéressant, la cause nécessaire, l'élément essentiel et premier. Car ces méthodes, on l'a fait plus d'une fois remarquer, sont négatives : elles consistent à exclure progressivement de l'ensemble étudié tout ce qui n'y figure qu'à titre accidentel et n'exerce aucune influence sur le résultat dont on se préoccupe. Elles offrent le moyen de tailler, comme nous l'avons dit, la matière de l'induction, d'en faire disparaître tout ce qui n'importe pas.

C) On pourrait d'ailleurs tirer des écrits d'Aristote lui-même bon nombre d'indications analogues. Peindre le Stagirite comme un esprit confiné dans le domaine de la déduction pure, ignorant de toute méthode non syllogistique, serait le caricaturer[1]. C'est au contraire l'esprit le plus curieux, le plus friand d'expérience. Il a accumulé une masse prodigieuse d'observations sur les phénomènes de la nature, la plupart exactes, quelques-unes très fines et très poussées[2]. Il veut que le chercheur se trouve, à cet égard, dans l'abondance, dans la richesse la plus grande possible : τούτων ὡς πλείστων εὐπορεῖν[3].

Saint Thomas présente, il est vrai, une physionomie toute différente. Absorbé par la contemplation des réalités métaphysiques et théologiques, il n'est pas, comme son maître Albert le Grand, un homme de laboratoire ; pour tout ce qui concerne l'observation scientifique, il s'en remet volontiers à ses prédécesseurs. Mais aussi, dans ce domaine, il ne retranche rien d'Aristote, il le laisse entier, et ce n'est pas là-dessus que porteront les corrections qu'il lui fera subir. D'ailleurs, avec son sûr coup d'œil philosophique, il a discerné la nature irréductible de l'induction et de l'analyse de données concrètes qui la prépare. Une place importante, — la place qu'elle mérite — demeure

1. Bacon l'a fait. Voir *Novum Organum* I, 63, etc.
2. Voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[3] II, 2, p. 246, 247.
3. *Prior. Anal.*, I, ch. xxx, n° 1.

donc réservée dans le péripatétisme thomiste à la méthode des sciences d'observation. Bien plus, cette méthode s'y trouve justifiée et dessinée en quelques-uns de ses traits les plus importants. Les voici, en résumé.

A la base de la science, l'expérience la plus étendue ; nécessité primordiale d'une ample récolte de faits et d'une observation poussée aussi loin que possible ; mise en garde contre les systématisations prématurées[1] ; — filtrage des données recueillies, pour en supprimer tout l'accessoire, l'éphémère, l'occasionnel, l'accidentel, et les réduire à leurs éléments stables et constants : « τὰ ὑπάρχοντα ἀεί »[2] (on reconnaît ici les « tables de présence » dont parle Bacon, la « méthode d'accord », indiquée par Stuart Mill) ; — puis, dans ces éléments mêmes, séparation de ce qui est superficiel ou foncier, raison et cause ou effet et conséquence (par exemple, tel appareil de locomotion, *gressibile*, suppose évidemment les caractères généraux de l'animal[3]) ; — organisation, par des procédés de comparaison et de division, des données ainsi délimitées, groupement des individus, des cas qui se ressemblent le plus, rapprochement des groupes qui, à leur tour, se ressemblent davantage, et par là, formation de genres et d'espèces[4] (comparer ceci au principe employé par Cuvier dans ses « classifications naturelles » : mettre ensemble les êtres qui se ressemblent *plus* qu'ils ne ressemblent aux autres et *tout autant* que ces autres, disposés en groupes semblables, se ressemblent entre eux) ; — au terme enfin, apparition d'une essence, c'est-à-dire d'un ensemble de caractères, naturellement liés, que l'on exprimera dans une définition : telles sont, en gros, d'après Aristote et saint Thomas, les principales étapes du chemin de l'induction[5].

1. *Prior. Anal.*, I, ch. xxx ; — *De Cœlo* II, ch. xiii, n° 9, Saint Thomas, l. 22 ; — *de Gener. Animal.* II, ch. viii, 748.

2. *Post. Anal.*, I, ch. xxxi, n° 5 ; Saint Thomas, l. 42, p. 171[4] ; — II, ch. xii (*alias* xiii), n°s 2 et 16 ; Saint Thomas, l. 13 et 15.

3. *Post. Anal.*, II, ch. xii (*alias* xiii), n° 18 ; Saint Thomas, l. 15, p. 213[2] ; cf. n° 11, Saint Thomas, l. 14, p 211[2].

4. *Post. Anal.*, II. ch. xii (*alias* xiii), n° 21, sq ; Saint Thomas, l. 16.

5. Plusieurs de ces renseignements nous sont donnés à propos de la théorie de la définition. On ne saurait s'en étonner. En effet, la définition exprime l'essence que

3° *Certitude et probabilité dans les résultats de l'induction.*

Maintenant une question se pose. Quelle est la valeur des résultats ainsi obtenus ? La méthode d'investigation, dont nous venons de tracer le croquis, permet-elle d'aboutir à des résultats certains ? La formation de l'universel, préparée comme le veulent Aristote et saint Thomas, complétés au besoin par Bacon et Stuart Mill, est-elle définitive ou provisoire ?

Impossible de donner à cette question une réponse générale. Les cas sont différents. Les certitudes et les probabilités s'y diversifient en nuances innombrables. Tous les résultats de l'induction ne s'étalent pas sur le même plan uni de la certitude parfaite : il y a entre eux des inégalités, des différences de niveau.

D'abord, au point de vue de leur accessibilité respective, une différence fondamentale sépare l'essence des substances de celle des accidents. On approche la première de plus ou moins près, par les « entrées », les « avenues, *ostia* », qu'ouvrent vers elle les accidents où elle se manifeste. Ceux-ci, au contraire, étant atteints immédiatement par les facultés sensibles, l'abstraction de leur essence est une opération directe et d'autant plus facile [1].

Mais à envisager les choses en général, on peut dire que, dans le domaine de l'induction, comme dans celui du syllogisme, il y a place pour le faux, pour le probable et pour le certain [2].

Pour le faux. Que de fois, au nom de l'expérience et de la méthode inductive, n'a-t-on pas proclamé acquis des résultats qui ne l'étaient pas ! L'erreur ici n'est pas le fait de l'abstraction. Celle-ci, simple appréhension d'un aspect quelconque de

l'induction s'efforce de discerner. Une fois l'essence connue, définie, on pourra conclure, de telle ou telle de ses manifestations, à sa présence. Par exemple, de la locomotion spontanée on conclura l'animal ; de l'ombre de la lune, l'interposition de la terre, etc.

1. III° *Sent.* dist., 35, q. 2, a. 2, sol. 3, p. 409 ; — II° *Sent.* dist., 3, q. 1, a. 6, p. 418 ; — *Post. Anal.*, II, l. 13. (Aristote, ch. xii) ; — I^a^ q. 13, a. 8, ad 2^m^. Cf. ci-dessus, ch. IV, p. 138, texte et note 2.

2. Cf. J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*. Livre I, ch. II. *L'Induction contre le Miracle*. On trouvera là plusieurs renseignements qui ne sauraient trouver place ici.

la réalité, peut être vague, confuse, imprécise, sujette à des précisions et à des déterminations ultérieures : elle ne saurait être fausse. Mais on peut grouper arbitrairement les données ainsi recueillies, les rapprocher ou les dissocier à tort. On peut énoncer à l'aveugle ou à la légère un rapport nécessaire entre des phénomènes qui ne se rencontrent que fortuitement. Un jugement peut être faux : et ceux qui figurent dans le processus inductif ne jouissent à cet égard d'aucun privilège.

Le fameux sophisme *ab uno disce omnes*, — le raisonnement du voyageur qui, reçu à l'auberge par une hôtesse rousse, écrit le soir même à sa famille : « Dans ce pays-ci les femmes sont rousses » — est par excellence le sophisme de l'induction. Les logiciens lui assignent comme cause un « dénombrement incomplet ». Il vaudrait mieux dire « insuffisant ». Car l'induction, nous l'avons vu, ne requiert point, pour être légitime, l'énumération complète, l'observation préalable de tous les individus où se réalise l'essence. Une observation unique suffit dans certains cas. Dans beaucoup d'autres, grâce à des « recoupements » divers et variables selon les circonstances, l'esprit se trouve en mesure d'affirmer que les individus considérés, « énumérés », *représentent* véritablement une certaine essence, une certaine catégorie virtuellement illimitée. Mais un esprit inattentif ou pressé d'aboutir peut négliger les diversités, les précautions méthodiques nécessaires ici ou là, et appuyer d'emblée une proposition universelle sur des étais branlants. L'erreur s'explique ici par les mêmes causes psychologiques que partout ailleurs, et il n'y a rien de spécial à en dire.

Au contraire, le probable a, dans l'induction, son domaine privilégié. A la vérité, il y a aussi des déductions probables. Le mécanisme syllogistique le mieux monté, le plus rigoureusement ajusté, si on ne lui donne à moudre qu'une matière probable, ne fournira jamais qu'une conclusion de même ordre. Mais, par nature, l'induction élabore des matières de ce genre : elle travaille parmi les faits, parmi des données essentiellement contingentes. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote signale les vraisemblances, les apparences, l'opinion générale ou celle des

gens compétents, parmi les éléments qu'elle exploite [1]. Et bien qu'elle en tire de l'universel, on doit s'attendre à ce que cet universel même reste parfois sujet, dans son application, à des conditions multiples, qui sont la marque de son origine.

Le cas de beaucoup le plus fréquent est celui-ci. La plupart du temps, dans l'induction, le certain et le probable se combinent selon des proportions variables, et il est malaisé de les dissocier. De la zone de lumière pure, on passe, par degrés insensibles, à la zone de lumière cendrée, puis à la zone obscure.

Quelquefois, par exemple, ce que l'on aura appris vaudra avec cette réserve sous-entendue : la moyenne des circonstances extérieures restant sensiblement la même. On est certain, de par une induction bien fondée, que telles graines semées dans un certain pays, donneront infailliblement des plantes d'une certaine espèce, dont il sera facile de prédire exactement les caractères. Le laboureur ne doute pas un instant — et il aurait tort de le faire, — de ce qui sortira de la poignée d'avoine ou de blé qu'il jette dans les sillons. Mais le milieu, le climat, le sol venant à changer notablement, il est impossible de savoir *a priori* dans quelle mesure les caractères habituels de ces plantes seront modifiés.

Tout aussi bien pourrait-on négliger les questions de frontière, et laisser le certain noyé dans l'indécis. Par exemple, tel objet se présente avec telles particularités de fait : tel animal, avec tel pelage, ou tel plumage, tel habitat, telle façon de nicher, etc. Là-dessus il sera possible de former déjà, par induction, une notion qui sera loin d'être vide et dépourvue d'intérêt : celle d'une nature capable de manifester, dans des circonstances qui restent à déterminer, les caractères constatés. Cela est un universel, une essence. Mais il ne sera pas question, pour le moment, de décider *jusqu'où* cette nature étend ses aptitudes, sa plasticité, ses capacités d'adaptation aux circonstances extérieures. Des recherches nouvelles, des observa-

1. *Topic.*, I, ch. II, n° 6; — *Ethic.* VII, ch. I, n° 5; Saint Thomas, l. I, etc. Cf. Zeller, *Op. cit.*, p. 243, 244.

tions futures, des comparaisons, des raisonnements innombrables en décideront. En attendant, on se résignera à l'ignorance partielle et aux conjectures.

On pourrait d'ailleurs tracer également les formules précédentes avec les seuls signes de la certitude : ce ne serait qu'un jeu d'écritures. Il revient au même de dire qu'à partir d'une zone déterminée la certitude cesse et la probabilité commence, ou que la certitude porte sur un universel *très circonstancié :* que tous les cygnes ne sont peut-être pas blancs, — ou que le cygne blanc est un animal que l'on rencontre normalement dans certaines régions. A mesure que la définition ou la description enferme plus de notes, c'est-à-dire à mesure que sa compréhension augmente, les catégories à quoi elle s'applique deviennent moins nombreuses, c'est-à-dire que son extension diminue. Ce qui n'empêche pas que l'ensemble le plus complexe et le plus varié de caractères compose un véritable universel, applicable en droit à un nombre indéfini de sujets.

Ce qui obscurcit parfois cette question de la légitimité et de la certitude de l'induction, c'est qu'on la considère exclusivement dans le domaine scientifique. On n'en parle qu'à propos de la « méthode des sciences ». Quelques logiciens modernes semblent obsédés par le besoin de faire de l'induction le pendant exact du syllogisme démonstratif, — et des sciences d'observation les rivales des mathématiques. L'induction prend chez eux un air de raideur et d'absolutisme qu'elle n'a pas chez les anciens, ni dans la réalité de la vie mentale. Ils en tracent le schéma comme un théorème. Ils en isolent les éléments comme dans un vide artificiel, et s'efforcent d'établir entre eux des rapports nécessaires. Mais la rigueur de la démonstration annoncée ne répond pas toujours à cet appareil austère. Et l'on sait assez combien les résultats de l'induction déçoivent parfois des esprits devant lesquels on a fait miroiter l'idéal d'une certitude totale, absolue et sans nuances. Souvenons-nous du mot d'Aristote : « Celui qui induit ne démontre peut-être pas, mais il fait tout de même voir quelque chose[1]. » Ce n'est

1. *Post. Anal.*, II, ch. v, n° 5. Saint Thomas, l. 4, p. 189[1]. Cf. ch. xv, Saint Thomas, l. 20.

pas seulement dans les sciences que l'induction trouve place. Dans l'ordinaire de la vie, nous induisons sans cesse — comme nous syllogisons — de la façon la plus légitime, mais aussi la plus aisée et la plus souple. Et nous brassons pêle-mêle le certain et le probable. Pour être dépourvues de tout appareil technique, nos inductions n'en sont pas moins bonnes. « J'ai vu sur le sable, dit Zadig, les traces d'un animal, et j'ai jugé aisément que c'étaient celles d'un petit chien. Des sillons légers et longs imprimés sur de petites éminences de sable, entre les traces des pattes, m'ont fait connaître que c'était une chienne dont les mamelles étaient pendantes et qu'ainsi elle avait fait des petits il y a peu de jours. Et comme j'ai remarqué que le sable était toujours moins creusé par une patte que par les trois autres, j'ai compris que la chienne était un peu boiteuse[1]. » Voilà un joli bouquet d'inductions vulgaires, ou plutôt de conclusions sagaces tirées d'inductions vulgaires, et fondées : les chiens ont le pied fait de telle façon, une patte blessée appuie peu sur le sol, etc... Nous raisonnons tous de même avec assurance et à bon droit. Un chasseur reconnaît sans hésiter l'animal dont il trouve les plumes, le poil, les empreintes, les excréments. Le promeneur sait très bien quelles feuilles et quelles fleurs donneront en été les arbres dont il n'aperçoit en hiver que l'écorce stérile. Ce sont là des certitudes qui proviennent de l'application de notions sûres, acquises par l'induction. Mais, autour d'elles, il y a souvent du probable, du conjectural, de l'inconnu. Et il en va de même en science.

Pour finir, notons que souvent, quand l'induction aboutit à la certitude, elle n'est pas pure, et réduite à ses seules ressources. Des déductions, pas toujours remarquées, lui prêtent un appui secret. Il serait naïf de se représenter les divers procédés intellectuels séparés dans la vie comme dans les livres, et se développant chacun à part, isolé des voisins par un milieu imperméable. Aristote et saint Thomas nous avertissent qu'il y a, même en physique, du nécessaire, des conséquences déduites

1. Voltaire, *Zadig*, chap. III.

par la voie syllogistique. Par exemple, si le corps organisé est formé de principes hétérogènes, il s'ensuit nécessairement qu'il est soumis à la désagrégation ; si le soleil se déplace autour de la terre (disons, pour adapter l'exemple à la science actuelle : si la terre se déplace par rapport au soleil), l'alternance de la nuit et du jour est un phénomène nécessaire [1]. Les expériences de Pasteur sur la fermentation, que l'on cite dans les manuels comme le plus beau spécimen de la méthode inductive, ne sont pas de l'induction pure et simple. Pourquoi conclure que la fermentation est due exclusivement aux germes vivants répandus dans l'atmosphère, et non point, par exemple, au contact de l'air lui-même, sinon parce que, *d'avance, on tient pour certain que le germe vivant est une cause proportionnée au phénomène*, que le vivant est capable d'engendrer la vie? On fait ici un syllogisme : ce qui peut produire la fermentation est une cause proportionnée à cet effet, ayant déjà en elle la vie bacillaire qu'il s'agit de communiquer ; or les germes aériens sont tels ; donc ils peuvent produire la fermentation. Une cause suffisante étant trouvée, on est sûr que c'est elle qui agit, on ne cherche pas ailleurs [2].

Ces raisonnements auxiliaires, étais, appuis extérieurs de l'induction, mettent en œuvre les principes *a priori*, que nous avons exclus de son mécanisme propre. Dans les inductions pastoriennes on voit jouer au grand jour le principe de raison suffisante, le principe de causalité, et son dérivé : des effets identiques se réfèrent à des causes identiques.

Les mêmes principes interviennent aussi dans *l'application* des lois découvertes par induction [3]. Par exemple, dès que j'entends un certain chant dans les arbres, je sais avec certitude quel est l'oiseau qui le module ; je me représente sans hésiter, sa forme, sa couleur, ses œufs, son nid, etc. Cependant il serait théoriquement possible qu'une cause inconnue de moi

1. *Phys.* II. ch. IX ; SAINT THOMAS, l. 15. — Cf. RABIER, *Logique*, ch. X. *La déduction dans les sciences physiques.*

2. Cf. J. de TONQUÉDEC, *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, p. 56, 57, 59 à 62.

3. Cf. page précédente.

eût produit le son que j'ai entendu, pareil au chant de l'oiseau ; qu'un habile simulateur fût là caché, ou, si l'on veut, que Dieu produisît ce son par miracle !... Mais, de par l'examen des circonstances concrètes, tout cela apparaît invraisemblable, et certainement absurde. Le principe d'identité et ses dérivés, le principe que les mêmes effets procèdent des mêmes causes, *confrontés avec l'ensemble des circonstances de fait*, font évanouir toutes les difficultés théoriques. Le principe de raison suffisante m'avertit que les causes imaginées pour suppléer la cause normale du chant, n'ayant aucune raison d'intervenir, n'interviennent pas, et qu'une cause capable de produire l'effet étant connue, il serait insensé de penser à autre chose. Tel est le genre des raisonnements qui, dans une explication scientifique, entrent en collaboration avec le procédé strictement inductif.

CHAPITRE VIII

LES INFÉRENCES

DEUXIÈME PARTIE : POINTS DE DÉPART DE LA DÉDUCTION : LES PROPOSITIONS IMMÉDIATES

I. — NÉCESSITÉ POUR LA DÉMONSTRATION D'UN POINT DE DÉPART INDÉPENDANT

Toute démonstration prend son origine et son point de départ dans une connaissance non démontrée.

En effet, supposons, avant chaque démonstration, une autre démonstration indépendante qui la conditionne, c'est les tenir toutes en suspens, et par là même énerver radicalement leur efficacité. Car, alors, rien n'est jamais acquis : aucune conclusion ferme ne peut plus être tirée. Chacune dépend d'une infinité de prémisses, et « il est impossible de traverser l'infini » : le passage par une série illimitée de propositions ou de syllogismes est un voyage dont l'esprit humain ne verra jamais le terme[1].

Pour éviter cette régression à l'infini, cette ligne directe ascendante qui n'aboutit point, essaiera-t-on de la voie circulaire, c'est-à-dire d'une série *limitée de propositions dépendantes les unes des autres et se prouvant réciproquement* ? Ce serait encore plus absurde. La démonstration circulaire s'appelle vulgairement « cercle vicieux ». Dans ce système, la même propo-

1. Pour cet argument, voir Saint Thomas, I, q. [illegible] — Cet argument est repris par Saint Thomas, I, q. [illegible] — Cet argument est repris par Saint Thomas, I, q. [illegible] — Voir III, q. [illegible] — Saint Thomas, IV, I. 6.

sition joue successivement deux rôles contradictoires, tantôt preuve et tantôt conclusion ; la même chose incertaine, obscure, qui a besoin d'être éclairée du dehors, devient justement la lumière qui éclaire la chose incertaine et obscure ; chaque énoncé dépend médiatement de lui-même, est conditionné et prouvé en dernière analyse, par lui-même, ce qui revient à dire qu'il ne repose sur aucune preuve [1].

Sous peine donc de renoncer à démontrer quoi que ce soit et d'abolir toute science déductive, il est nécessaire de supposer, avant chaque démonstration ou série de démonstrations, quelque proposition non démontrée, capable de s'imposer par sa propre évidence.

II. — Description générale des points de départ de la démonstration

Ces principes ou commencements (ἀρχαί) de la démonstration sont des propositions immédiates (ἄμεσοι), c'est-à-dire sans moyen terme : le prédicat y paraît directement attribuable au sujet, sans qu'on ait à donner pour cela aucune *raison*, sans qu'aucun concept *intermédiaire* soit requis pour le faire voir [2]. Ce sont des propositions « connues par elles-mêmes, *per se notæ* », autrement dit, dont la vérité se connaît à la simple inspection des termes : dès que ceux-ci sont suffisamment expliqués et mis en lumière, du même coup leur rapport devient évident : « *propositiones per se notæ sunt quæ statim notis terminis cognoscuntur* » [3]. Ce sont des propositions « premières », puisqu'elles forment le début de la démonstration : elles ne se réclament d'aucune autre, tandis qu'au contraire les autres se réclament d'elles [4]. Enfin elles ne sont pas seulement non-

1. *Post. An.*, I, ch. III, n° 3, sq. Saint Thomas, l. 8.

2. *Post. An.*, I, ch. II, n° 12 ; Saint Thomas, l. 5, Cf. I, ch. I, n° 5 ; Saint Thomas, l. 2. Voir ci-dessus, ch. VII, p. 264, 265.

3. Saint Thomas, *Met.*, IV, l. 5, p. 352[1]. Cf. Aristote, *Post. Anal.*, I, ch. III, n° 4 ; Saint Thomas, l. 7, p. 96[2].

4. *Post. Anal.*, I, ch. II, n° 12 ; Saint Thomas, l. 5, p. 93[1].

démontrées, mais encore indémontrables — « *dicitur immediata propositio quæcumque per aliquod medium probari non potest*[1] », — parce qu'il y a une liaison directe, une cohésion intrinsèque, une indissoluble intimité de leur sujet avec leur prédicat ; ceux-ci ne laissent entre eux aucun intervalle où pourrait se glisser un concept vraiment mitoyen (*medius*) qui leur servît de trait d'union : c'est par eux-mêmes qu'ils adhèrent l'un à l'autre. Leur prédicat n'est qu'une partie spécialement éclairée de leur sujet : « *prædicatum est de ratione subjecti...*[2]. *Prædicatum ponitur in definitione subjecti, vel est idem subjecto*[3] ».

III. — Précisions et discussion

de quelques difficultés sur les propositions immédiates

A) Une distinction de saint Thomas. — Saint Thomas introduit ici une distinction célèbre, qui a été fort discutée et souvent mal comprise. Une proposition immédiate, dit-il, n'apparaît point nécessairement telle à tout esprit. Elle peut être évidente *en droit*, en elle-même, par la vertu de ce qu'elle implique dans son énoncé, sans qu'*en fait* chacun s'en rende compte. Faute d'en pénétrer les termes, d'apercevoir, par exemple, tout ce que contient son sujet, quelqu'un pourra rester dans le doute ou dans l'erreur à son égard. Il faut donc établir une distinction entre ce qui est *per se notum quoad se* et *per se notum quoad nos*. Soit, par exemple, la question de l'existence de Dieu. On démontre en théodicée que Dieu existe nécessairement, que son existence est, non seulement impliquée dans son essence, mais identique à elle. Seulement, comme nous n'avons pas un concept adéquat de l'essence divine, nous n'y apercevons pas directement l'existence, et la proposition « Dieu existe » ne nous est pas

1. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 44, p. 177[1].

2. *De Verit.*, q. 10, a. 12.

3. *Met.*, IV, l. 5, p. 352[2]. On voudra bien remarquer ce *vel*, qui sépare deux membres de phrase, qui ne sont pas absolument synonymes, ainsi qu'on le donne parfois à entendre. Voir ci-dessous, p. 292 à 294.

évidente : elle est *per se nota quoad se, sed non quoad nos*[1].

Comprenons bien de quoi il s'agit ici : il s'agit de *propositions*. Ce qui est qualifié par les mots *quoad se*, en soi-même, ce n'est pas la réalité existante en dehors de l'esprit. Le premier membre de la distinction thomiste (*notæ quoad se, non quoad nos*) ne vise pas précisément des connexions objectives qui resteraient inaperçues de nous. Sans doute il y a entre les choses des liaisons directes, immédiates, que nous ne saisissons que par des procédés indirects et médiats ; il y a des rapports essentiels et premiers, que nous n'arrivons à établir que très postérieurement, et par le moyen de signes accidentels, qui se sont manifestés d'abord. Mais ce n'est pas la question actuelle. Saint Thomas n'oppose pas les objets aux procédés de notre connaissance : il ne parle pas de *choses*, mais de *propositions*, c'est-à-dire de constructions intellectuelles, toutes également présentes dans notre esprit. Et il dit que, parmi ces propositions, connues comme propositions, il y en a dont la vérité nous échappe. Ce sont pour nous des questions, non des évidences. Nous n'y donnons aucune adhésion, nous ne jugeons pas d'emblée que leur prédicat convienne à leur sujet. Nous comprenons la signification de leurs termes sans en pénétrer le rapport.

Pourquoi ? parce que, sous leur premier terme, sous le mot qui est leur sujet grammatical, nous plaçons un concept inadéquat, déficient, mutilé, vague ou incomplet, peut-être même partiellement défectueux, du sujet réel. Un tel concept suffit à *désigner* celui-ci sans équivoque, non à le *manifester* pleinement. Mise en face du sujet ainsi désigné, une intelligence intuitive et compréhensive l'épuiserait d'un seul trait jusqu'au fond, elle verrait immédiatement en lui l'attribut signifié par le prédicat de la proposition. Mais l'intelligence humaine n'a point ce mode d'action instantané et exhaustif : elle procède par vues successives, toujours limitées, et qu'elle éclaire les unes par les autres[2]. Elle peut donc, ayant l'idée d'un sujet,

1. *De Verit., loc. cit.* ; — I[a] q. 2, a. 1. — *C. Gentes*, I, ch. xi ; — I[o] *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2. Cf. Aristote, *Post. An.*, I, ch. x, n° 7.

2. « Indiget demonstratione » *de Verit., loc. cit.* ; « indiget demonstrari per ea quæ magis nota sunt quoad nos » I[a], *loc. cit.*

ignorer plusieurs de ses attributs[1] et jusqu'à son existence[2].

L'hypothèse décrite par saint Thomas se caractérise donc par deux traits inverses : une seule et unique proposition — connaissable en droit — est à la fois présente à l'esprit et inconnue de lui.

D'une part, les termes qu'elle assemble désignent, sans confusion possible, un certain objet. Le prédicat signifie un attribut qu'il possède ou repousse, selon que la proposition est affirmative ou négative. Et surtout, le sujet logique recouvre un concept qui convient à cet objet de façon exclusive. Quelle que soit donc l'imperfection de ce concept, il doit être capable au moins de faire entendre de quoi il s'agit, sur quoi porte l'énoncé, l'affirmation ou la négation proposées à l'esprit. Cette signification précise doit demeurer *prévalente* en lui. Autrement il y a quiproquo. La proposition change de sens, ou plutôt, sous des mots pareils, une autre proposition s'introduit, à l'égard de laquelle ce n'est plus la question primitive qui se pose, mais des questions nouvelles. Par exemple, si, par le mot « Dieu », quelqu'un entend tout uniment le Bœuf Apis ou un fétiche, il est évident que la proposition « Dieu existe » revêt un sens absolument imprévu pour les philosophes ; et que cet autre proposition « Dieu est éternel », loin d'être évidente par elle-même, devient fausse. Il n'en irait pas de même avec une erreur partielle qui, respectant le juste sens des mots, laisserait subsister une désignation suffisante du sujet réel. Par exemple, si concevant, d'abord et principalement, une Cause première, on l'identifiait par ailleurs au monde, comme l'ont fait certains panthéistes, cette erreur secondaire ne voilerait pas totalement le sens de la proposition primitive et permettrait encore de se demander s'il existe une première cause des êtres, et si c'est là une vérité immédiatement connue[3]. Grâce à ce premier carac-

1. *Post. Anal.*, II, l. 7, p. 195 (Aristote, ch. viii, n° 6) ; — *Met.*, VII, l. 17, p. 509 (Aristote, VI, ch. xvii, n^{os} 3 et 4).

2. *De Ente et Essentia*, ch. v ; — *Post. Anal.*, II, l. 6 (Aristote, ch. vii, n^{os} 2 et 5).

3. Saint Thomas, *C. Gent.*, I, ch. xi ; — I^{a} q. 2. a. 1, ad. 2^{m}. Dans ces passages Saint Thomas réfute la preuve *a priori* proposée par Saint Anselme, et particulièrement le prétendu fait où elle s'appuie : tout le monde entend, par le mot « Dieu », *id quo majus cogitari nequit*.

tère — sens exact des termes, désignation suffisante du sujet réel — les propositions ici examinées sont dites *per se notæ quoad se :* c'est-à-dire qu'autant qu'il est en elles, par la seule vertu de ce qu'elles *signifient effectivement*, elle justifieraient une connaissance immédiate de leur vérité.

Leur second caractère est que, suffisantes à désigner de façon authentique une réalité donnée, un objet véritablement doué de l'attribut qu'elles lui appliquent, elles ne suffisent pas à le faire connaître adéquatement. En particulier, le concept du sujet réel, *tel qu'il est actuellement dans l'esprit*, n'est pas capable de manifester le prédicat. Il faudrait l'éclaircir, le compléter, le développer, le dégager des ombres ou des erreurs qui le recouvrent, pour apercevoir ce qu'il implique en effet. De ce chef, ces propositions seront dites *per se notæ*, *sed non quoad nos :* c'est-à-dire connaissables en vertu de ce qu'elles signifient, mais pas pour nous qui ne le voyons pas [1].

De ce qui précède découle un corollaire qui peut étonner au premier abord, mais qui n'en est pas moins rigoureux. C'est que toute proposition vraie est *per se nota quoad se*. En effet, aucune proposition n'a de vérité que si son prédicat peut être retrouvé, par analyse, dans son sujet : *prædicatum inest subjecto* [2]. Tout ce que l'on est fondé à attribuer à la réalité objective, cette réalité l'inclut en effet. Que la proposition soit saisie du premier coup d'œil ou après une longue série de raisonnements, peu importe. La démonstration aboutit toujours à prouver qu'un certain attribut convient à un certain sujet, et donc à

1. Certains commentateurs de Saint Thomas justifient sa distinction des propositions *notæ quoad se* et *quoad nos* d'une manière qui me semble un peu forcée. D'après eux, Saint Thomas aurait parlé, non de la proposition *formelle* (ensemble de concepts), mais de la proposition *objective*, ou « vérité des choses », « connexion des choses », c'est-à-dire d'une certaine disposition du réel qui justifierait la proposition formelle. « Propositio objectiva est ipsa veritas rerum, quæ est objectum enuntiationis, et haec etiam vocatur propositio, quatenus est immediatum objectum propositionis enuntiantis. » (Jean de Saint-Thomas, *Cursus Theologicus*, t. I, Disput. III, n° 2. Cf. *Cursus Philosophicus, Logica* II[a] Pars, q. 24, a 4, p. 676). Un tel usage des mots ne fait qu'embrouiller le problème. La proposition est proprement une construction de l'esprit. Une proposition vraie est celle qui correspond à la réalité, et c'est en elle, non dans les choses, que réside la vérité. Une proposition connaissable par elle-même est celle dont le simple énoncé, pour qui le pénétrerait, rendrait toute démonstration superflue.

2. Voir ci-dessus, ch. V, p. 185 sq.

le faire rentrer dans la *ratio subjecti*[1]. Une intelligence intuitive l'y eût aperçu d'emblée; une intelligence discursive l'y découvre aux lumières convergentes émanées de la démonstration. Mais, en toute hypothèse, chaque fois que la proposition répond à la réalité, son sujet est gros de son prédicat, parce qu'alors l'objet désigné possède en fait le caractère affirmé[2].

B) Classification des propositions immédiates. — Quand on parle de propositions immédiatement connaissables pour nous, on ne songe la plupart du temps qu'aux principes suprêmes de la raison : identité, contradiction, etc. C'est là un point de vue très incomplet. Chez Aristote et saint Thomas, — comme dans la vérité des choses — le domaine des jugements immédiats est très étendu et comprend une grande variété de provinces. Il y a des propositions indémontrables de l'ordre nécessaire et de l'ordre contingent; il y en a de générales, de particulières, de singulières; on les voit éclore en métaphysique, en mathématiques, dans les sciences de la nature, à propos des objets de l'expérience quotidienne : partout. Leur nombre est indéfini : on n'en saurait dresser la liste. Mais il y a lieu de les classer par catégories et c'est ce que nous allons faire[3].

1. Sur le sens du mot *ratio*, cf. ci-dessous, p. 293, 294.

2. Pour la brièveté de l'exposé, nous ne parlons que d'affirmation, mais tout ce qui est dit s'applique évidemment aussi, *mutatis mutandis*, aux propositions négatives.

3. Tels passages de Saint Thomas donneraient à penser qu'il n'admet comme immédiates que les propositions qui entrent dans le premier cas indiqué ci-dessous. Mais à y regarder de plus près et à confronter ces passages avec l'ensemble de la doctrine, on s'aperçoit d'abord que « proposition immédiate, *per se nota* » n'est point, selon l'usage ordinaire de Saint Thomas, synonyme de « proposition dont le prédicat est contenu dans le concept de *l'essence* du sujet ». Les deux définitions ne sont pas interchangeables, ou, comme on dit en termes scolastiques, purement et simplement « convertibles ». De ce que toute proposition « dont le prédicat entre dans l'essence du sujet » soit immédiate, il ne s'ensuit pas que toute proposition immédiate soit telle. La plupart des commentateurs le font remarquer (Cajetan, *in* I^{am}, q. 2, a. 1; — Capreolus, *Sent.*, I, dist., 2, q. 2, B. *ad argumenta Aureoli*, 1°; — Ferrariensis, *in Contra Gentiles*, I, ch. xi, etc.). Mais il y a encore autre chose, qui est plus décisif, et sur quoi les commentateurs, à notre avis, n'insistent pas assez. Ils ne poussent pas à fond leur remarque. La plupart du temps, dans les exemples qu'ils donnent, ils ne dépassent pas le second cas de notre classification; parfois même ils excluent formellement l'un ou l'autre de ceux qui suivent (surtout le quatrième. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Logica*, II, q. 24, a. 4, p. 675; — Capreolus, *loc. cit.*, ad. 3^{um}). Le point de vue de Saint Thomas est incontestablement plus large. Sans jamais faire une énumération expresse et une classification en règle des diverses catégories de propositions immédiates, il énumère tranquillement ici ou là, selon l'exigence du sujet qu'il traite, des cas tout différents de ceux qu'il semble ailleurs admettre seuls. On va le voir.

Premier cas. — Le prédicat est *formellement contenu* dans le concept de l'essence du sujet : il représente tout ou partie de la définition : « prædicatum ponitur in diffinitione subjecti [1] » ; non est « aliud ab ejus quidditate » [2]. Exemples : l'homme est animal ; l'homme est animal raisonnable [3]. Manifestement, ici il n'y a pas de moyen terme possible, pensable, imaginable, entre les deux extrêmes. Il n'y a pas de raison à donner pour l'attribution de l'un à l'autre : l'être est cela, parce qu'il est cela [4].

Deuxième cas. — Le prédicat n'est pas formellement contenu dans le concept essentiel du sujet, mais il en *découle de façon immédiate*; il y est contenu virtuellement comme une conséquence nécessaire ; il représente une propriété, une qualité, une capacité positive ou, au contraire, une opposition, une exclusion, qui résultent immédiatement de ce qu'est le sujet. *Quiconque a l'idée du sujet, le voit d'emblée investi de ces caractères.* Ce second cas se subdivise :

a) On affirme du sujet quelque chose de *positif*, un caractère propre sans lequel il ne se rencontre pas, *propria passio.* Exemple : l'être raisonnable est susceptible d'être instruit. La capacité de recevoir l'instruction apparaît comme la conséquence immédiate, directe, de la rationalité, qui est, dans le concept de l'essence, la différence spécifique. Autre exemple : le tout est plus grand que la partie. Être plus grand que la partie n'est pas précisément *ce qui constitue* le tout (collection de parties), mais

1. *Met.*, IV, l. 5, p. 352[2].

2. *De Verit.*, q. 10, a. 12. — Dans ce passage, Saint Thomas explique que l'existence d'aucune créature n'est connaissable de soi, par le concept de son essence, indépendamment de l'expérience, parce que son existence est autre chose que son essence : « aliud ab ejus quidditate ». Ce raisonnement suppose la majeure suivante : Quidquid est aliud a quiddditate non est per se notum. La remarque des commentateurs, dont nous parlions à la note 3, p. prec., ne s'applique donc pas à ce passage (le seul d'ailleurs, à notre connaissance, qui impose un tel sens). Mais, comme nous l'indiquions dans la même note, en d'autres passages que nous citerons, Saint Thomas ne s'en tient pas à ce point de vue exclusif (On peut voir dans le Ferrariensis, *loc. cit.*, une interprétation du passage litigieux qui en étend le sens à tout ce qui suit l'essence, de soi, naturellement, nécessairement : 2e cas ci-dessous).

3. Ia, q. 2, a. 1. Il en va de même si l'on renverse les termes, si l'on dit, par exemple : l'animal raisonnable, c'est l'homme ; un certain animal est l'homme. Cf. *Post. An.*, I, l. 10.

4. Dans ce premier cas, l'attribut représente un des trois premiers « prédicables » de l'arbre de Porphyre : espèce, genre ou différence.

un rapport quantitatif, une comparaison des grandeurs respectives du tout et de ses éléments [1].

b. La notion du sujet apparaît comme directement *exclusive* de celle du prédicat. Sans démonstration ni analyse, la contradiction ou la contrariété saute aux yeux. Exemples : l'être raisonnable n'est pas l'être sans raison ; le bipède n'est pas le quadrupède ; le blanc n'est pas le noir, etc. [2].

Troisième cas. — Avec ce troisième cas, nous abordons une catégorie de propositions immédiates dont l'évidence est moins universellement accessible. Ici le *quoad nos*, le nombre des esprits capables de percevoir d'emblée la vérité immédiate en soi, va se restreindre. C'est le cas des propositions que saint

1. Saint Thomas, *Post. An.*, l. 5 ; — *Met.*, IV, l. 6, p. 354 ; — *In Boetium, de Hebd.* l. 1, fin ; — *Contra Gent.*, I, ch. II, 3ª ratio, etc. Les facultés de l'âme humaine, intelligence et volonté, découlent de son essence, mais on ne peut concevoir que l'âme humaine soit sans elles. « Species non potest intelligi sine accidentibus quæ consequuntur principium speciei... Potentiæ vero animæ sunt accidentia sicut *proprietates*. Unde, licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile. » *Quæst. disp. de Anima* a. 12, ad 7^m. Cf. *de Spirit. creat.*, a. 11, ad 7^m : « non potest intelligi quod homo non sit risibilis [n'ait pas la faculté de rire], vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis æquales : hic enim est repugnantia intellectuum... » — Le « propre » est un caractère qui se trouve toujours chez les sujets qui possèdent une certaine essence, et chez eux seulement : *quod convenit omni, soli et semper*. C'est la définition classique du propre, empruntée à l'*Isagoge* de Porphyre, où le propre est le quatrième « prédicable ». Aristote avait parlé du propre dans les *Topiques* (I, ch. IV, nº 5), et l'avait décrit par les deux traits suivants, importants pour la question qui nous occupe : le propre est autre chose que l'essence substantielle ; néanmoins dans une proposition, on peut toujours le remplacer par elle ou elle par lui, sans altérer la vérité du rapport. Par là s'explique que, dans les sciences, et par exemple, dans les mathématiques, beaucoup de définitions se fassent par le propre et non par l'essence. En effet, l'on cherche, dans ces sciences, non pas à définir métaphysiquement la constitution intime des éléments considérés, mais à en donner une notion claire, facile, maniable, et qui rende toute confusion impossible. Quand on dit, par exemple, que les parallèles sont des droites qui ne se rencontreraient jamais, si loin qu'on les prolongeât, on les caractérise par une de leurs propriétés, par une impossibilité conséquente à ce que d'abord elles sont. Que la ligne droite soit le plus court chemin d'un point à un autre, c'est sa propriété, non son essence. De même encore dans les définitions *génétiques*, on caractérise une figure par la manière dont on la construit. Mais ces distinctions sont si délicates que pratiquement on les néglige, et que même des philosophes manquent à les saisir. Voir, par exemple, la discussion des objections de Pierre Oriol (Aureolus) dans Capreolus (*loc. cit.*) : l'un met imperturbablement dans l'essence ce que l'autre en exclut catégoriquement.

2. Aristote, *Post. Anal.*, I, ch. XV ; Saint Thomas, l. 26, en particulier p. 132. (Cf. Tolet, *in h. loc.*) ; — *Post. An.*, I, ch. XXIII ; Saint Thomas, l. 36, p. 156 : « Sicut sunt quædam principia *indemonstrabilia* affirmativa, in quibus unum de alio prædicatur, significando quod hoc essentialiter est illud, sicut cum genus prædicatur de proxima specie, *vel hoc sit in illo, sicut cum passio prædicatur de proprio et immediato subjecto* : ita etiam *sunt principia indemonstrabilia in negativis, negando essentiale prædicatum vel etiam propriam passionem*. »

Thomas, après Boèce[1], appelle *per se notæ doctis vel sapientibus*[2]. Leur prédicat se rattache sans intermédiaire à leur sujet, à la façon soit d'un élément constitutif, soit d'une résultante naturelle. Et le concept du sujet, *qui se trouve actuellement dans l'esprit*, peut suffire, à lui seul et par lui-même, sans addition aucune, à manifester le prédicat. Il le contient formellement, mais à l'état enveloppé, indistinct. Une analyse — dont seuls « les sages », « les doctes », c'est-à-dire les esprits réfléchis et cultivés, sont capables — sera nécessaire pour faire passer la donnée confuse à l'état explicite et clair.

Par là ces propositions se distinguent des propositions immédiates en elles-mêmes, *per se notæ quoad se*, mais dont la vérité n'est perceptible pour l'esprit humain qu'après démonstration[3]; car dans ce dernier cas, nous l'avons vu[4], le sujet de la proposition, suffisant pour *désigner* sans équivoque le sujet réel, ne suffit point à le *manifester :* il représente, par hypothèse, un concept incomplet, mutilé, auquel on doit absolument *ajouter* quelque chose, qu'il faut éclairer par des concepts étrangers, extérieurs, bref, par des moyens termes (ontologiques ou logiques[5]), pour faire apparaître en lui le prédicat. Ici, il en va autrement : le concept du sujet est complet ; ses limites contiennent le prédicat dans leur ampleur : il ne reste qu'à le dégager et à le mettre à part. Cela se fait, à la vérité, par un « discours »[6], mais ce discours n'est point une démonstration au sens propre : il n'a point pour but de *prouver* le rapport du prédicat et du sujet, mais de les *éclaircir*, de les *expliquer*. Une fois leurs figures respectives nettement dessinées, de lui-même, leur rapport jaillit. On ne place entre eux aucun concept vraiment intermédiaire : c'est en fouillant le concept du sujet

1. Boetius : *De Hebdomadibus* ou *Quomodo substantiæ, in eo quod sint, bonæ sint.* Migne, P. L., t. LXIV, col. 1311.

2. *In Boetium de Hebdom.*, l. 1.

3. Ci-dessus, p. 281 sq..

4. *Ibid.*

5. Voir sur ces deux manières de démontrer, ce qui est dit, ch. VII, p. 252 sq., 258, et note E, à la fin du volume.

6. Hujusmodi propositio « non est per se nota nobis absolute, sed *supposito discursu : quod est esse per se notam sapientibus* ». Jean de Saint-Thomas : *Logica*, II[a] Pars, q. 24, a. 4, p. 676.

que l'on découvre celui du prédicat. Tout ce qui monte à la lumière avec le second terme était déjà présent dans les profondeurs mal éclairées du premier[1]. Donnons quelques exemples.

a) L'homme est capable d'instruction. A la plupart des esprits cela paraîtra tout de suite évident. Mais supposez quelqu'un qui ne le voie pas[2] : on pourra, sinon le lui démontrer, du moins le lui montrer, en faisant l'analyse du concept d'homme, en remplaçant le défini par la définition, et alors, subitement, tout deviendra clair, le caractère qui rend l'homme tel étant mis en relief :

> L'être raisonnable est capable d'instruction
> Or l'homme est un être raisonnable
> Donc l'homme est capable d'instruction[3].

b) Dans la théodicée thomiste, la déduction des attributs divins a lieu tout entière par analyse de ce que comporte, inclut, exige la notion de l'Être existant par lui-même (*Ens a se*). Au fur et à mesure que cette déduction se poursuit, on voit défiler des concepts nouveaux, mais qui ne le sont qu'en apparence et quant à leur forme extérieure, car ils ne représentent pas autre chose que le développement du concept originel.

c) Il en va de même quand on réduit les principes suprêmes de la raison au premier d'entre eux (principe d'identité ou principe de contradiction)[4]. On procède à l'établissement d'une

1. Parfois il sera nécessaire de faire naître d'abord ce premier concept (voir le quatrième exemple ci-dessous). Mais dès qu'il est évoqué, il contient toujours le prédicat.

2. Il y a en effet des degrés dans la cognoscibilité des propositions immédiates : le *quoad nos* représente un élément variable et qui dépend de la perspicacité des divers esprits. Les mots de Saint Thomas : « docti », « sapientes », ne doivent pas en imposer ; ils ont un sens très relatif, et parfois bien humble. L'auteur de la *Somme* suppose que certaines intelligences peuvent être rebelles à la vérité de propositions aussi simples que les suivantes : l'homme est un animal, l'isoscèle est un triangle : « neque hujusmodi etiam propositiones sunt omnibus per se notae » (*Post. An.*, I, l. 36. p. 156. A rapprocher de I^a, q. 2, a. 1). Les « rudes » n'ont qu'une idée très imprécise de ce que peut être l'essence de l'animal ou du triangle.

3. « Definitum se habet ad definientia quodammodo ut totum integrale, in quantum *actu* sunt definientia in definito ; sed tamen qui apprehendit nomen utputa hominem aut circulum, non statim distinguit definientia : unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed *definitio dividit in singularia, id est distincte ponit principia definiti.* » *Phys.*, I, l. 1. ; Aristote : ch. 1, n° 5.

4. Le principe de contradiction est par nature le principe de tous les autres axiomes : ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιομάτων αὕτη πάντων. Aristote : *Metaph.*, III, ch. III, fin. Saint Thomas, IV, l. 6. Sur cette réduction voir ci-dessous, ch IX, p. 319, 320.

série d'*équations* entre les propositions ou les concepts. Comme en mathémathiques, les rapports ne se modifient pas quand on met, à la place d'une notion synthétique et implicite, son équivalent analytique et explicite.

d) Voici enfin l'exemple affectionné par saint Thomas (qui l'emprunte à Boèce) : les esprits ne sont pas dans le lieu « *circumscriptive* », c'est-à-dire de façon à s'y mesurer et à le remplir[1]. Nous avons affaire ici à des concepts difficiles qui passent la compréhension du vulgaire. Une façon d'occuper l'espace, qui ne soit pas exactement celle des corps, déconcerte des intelligences tout obstruées par les idées des choses matérielles. Concevoir l'esprit séparé, analyser cette pure essence, en exclure toutes les propriétés des corps, — et d'autre part, se former une notion rigoureuse du lieu matériel, démêler ce que c'est au juste que l'occuper quantitativement, n'est le fait que des philosophes. Mais quand on a compris ces deux termes, leur incompatibilité éclate soudain : « ea quæ sunt propria corporum, puta esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum *statim* removet a rebus incorporeis »[2].

Quatrième cas. — Les trois premiers cas ne comprenaient que des propositions nécessaires et universelles. Mais ce serait une erreur de croire que toute proposition immédiate soit telle, et d'interpréter Aristote et saint Thomas dans ce sens exclusif. L'un et l'autre étudient expressément « la proposition immédiate et non nécessaire : ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας. Unde relinquitur quod sit aliqua propositio immediata contingens[3] ». « Dicitur enim immediata propositio quæcumque per aliquod medium probari non potest, sive sit necessaria, sive non necessaria[4]. » Voici quelques-uns des

1. *In Boetium de Hebdom.*, l. 1, *in fine*. Pour n'avoir pas à entrer ici dans des explications étrangères à la question présente, je traduis par des équivalents le mot *circumscriptive*.

2. *Ibid.*

3. *Post. An.*, I, ch. XXXIII, n° 1, *fin.* SAINT THOMAS, l. 44, p. 177[1]. Dans ces passages, les propositions en question sont rapportées à cette espèce de connaissance, qu'ARISTOTE et SAINT THOMAS, d'après un vocabulaire spécial (dont au surplus ils ne se servent pas toujours), appellent « opinion ». Voir, à la fin du volume, l'Appendice VI, p. 502 sq.

4. *Post. An.*, I, l. 44, p. 177[1].

endroits où se rencontrent, d'après eux, des propositions de ce genre.

a) L'existence de la nature sensible, soumise à des alternatives de mouvement et de repos, est une vérité contingente et immédiate. « Essayer de démontrer que la nature existe, dit Aristote, serait ridicule, car il est évident qu'il y a beaucoup d'êtres tels que nous l'avons dit [agissant par eux-mêmes]. Prouver les choses claires par les obscures est le fait d'un esprit incapable de discerner ce qui est connaissable par soi, ὃ ἐστὶ γνώριμον, de ce qui ne l'est pas[1] ». « Naturam esse, dit saint Thomas, est per se notum in quantum naturalia sunt manifesta sensui[2]. »

b) En mathématiques, Aristote soutient que certains faits d'existence contingente doivent être rangés parmi les « principes indémontrables ». D'après lui, on ne raisonne pas là sur des entités arbitraires, imaginaires, mais sur des réalités manifestées par l'expérience : il y a des unités, des grandeurs, de l'étendue, au sein de laquelle on peut distinguer des points et des lignes[3].

c) Ce n'est pas tout. Outre ces faits généraux, il y en a de singuliers, qui s'imposent de la même façon. Par exemple, c'est « sans moyen terme », immédiatement, que je connais, de cette figure inscrite dans un demi-cercle, à la fois qu'elle existe et qu'elle est un triangle[4]. Ces propositions singulières, contingentes, et pourtant immédiates, se rencontrent dans tous les ordres de connaissance. « Socrate est homme : voilà, dit saint Thomas, une proposition immédiate. Propositio hæc est immediata : Socrates est homo[5]. » L'essence humaine avec tout ce qu'elle implique, est éternelle et nécessaire : mais son existence ici ou là, sa réalisation dans tel individu ne l'est pas. Socrate est chose contingente. L'humanité fait partie de son essence, à condition que, d'abord, il soit : le rapport des termes

1. *Physic.*, II, ch. I, n° 6.
2. Saint Thomas : *Ibid.*, l. I, p. 162.
3. *Post. An.*, I, ch. X, nos 1 et 4. Saint Thomas, l. 18.
4. *Ibid.*, ch. I, nos 4 et 5. Cf. ch. II, nos 13 et 14.
5. *Post. An.*, I, l. 36, p. 156[1].

est nécessaire, non la matière où il s'établit. — Bien plus, le rapport lui-même peut être contingent : « cet homme ne bouge pas (alors qu'il pourrait le faire), voilà, dit saint Thomas, une proposition contingente, mais immédiate. Homo non movetur :... contingens, sed immediata »[1].

d) Le syllogisme pratique, qui aboutit à la décision : « il faut faire cela », place, sous les principes généraux de morale, ou d'art, ou de technique, une mineure où est apprécié, *en dernier ressort*, au nom de l'expérience acquise et de la prudence, un cas individuel spécial, ἔσχατον. Et « sur ces points particuliers, dit Aristote, non moins qu'aux démonstrations, il convient de déférer aux décisions et opinions non démontrées des hommes expérimentés, des anciens, des sages : car l'expérience leur a fait un œil qui voit juste : ὁιὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα, ὁρῶσιν ὀρθῶς »[2]. Or, en ce domaine pratique, tout est contingent[3].

En voilà assez, croyons-nous, pour montrer combien inexacte est l'opinion des commentateurs qui parlent comme si Aristote et saint Thomas avaient banni ce quatrième cas du nombre des propositions immédiates[4].

Sur la question de fond, il ne saurait y avoir doute. Les propositions dont il s'agit nous sont connues sans moyen terme. Elles sont évidemment immédiates, indémontrables, connues par elles-mêmes à la seule inspection de leurs termes. Un simple regard posé, appuyé au besoin, sur la donnée qui se présente, fait apparaître ces termes et leur rapport. Quand je vois un individu se mouvoir, la proposition « il bouge » se forme instantanément dans mon esprit. On ne me la démontre pas. Je ne me la démontre pas. Ce n'est pas une conclusion que je tire, mais une affirmation que je pose d'emblée, contrainte par l'évidence du fait : *j'ai vu*, sans aucun intermédiaire, *le prédicat*

1. *Ibid.*, l. 15, p. 177[1].

2. *Ethic.*, VI, ch. xi (*alias* xii) ; Saint Thomas, l. 9.

3. « Ratio practica est circa operabilia quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria. » I[a]. II[æ], q. 91, a. 3, ad 3[um] ; — *Ethic.*, VI, l. 1, p. 196[2].

4. Capreolus : *Sent.*, I, dist. 2, q. 2, B, *Solutiones ad argumenta Aureoli*, ad 2[um] et 3[um] ; — Ferrariensis : In *Contra Gent.*, I, ch. xi ; — Jean de Saint-Thomas, *Logica*, Pars II[a], q. 24, a. 4, p. 675.

dans le sujet. Ce n'est pas à dire que la sensation offre à l'esprit la proposition toute faite[1] : supposition absurde. Mais sur la sensation, l'esprit fonde un jugement immédiat. Il est vrai que nous n'avons pas l'idée directe de l'individu matériel qui sert parfois de sujet à une proposition de ce genre[2]. Néanmoins nous le connaissons intellectuellement, nous le pensons réellement, encore que d'une autre manière que les natures abstraites[3]; et le jugement que nous portons sur lui naît spontanément, sans l'aide d'aucun moyen terme, de l'appréhension que nous en faisons : sitôt que nous l'avons conçu, du même coup nous apercevons en lui son attribut. Ainsi, dans ce quatrième cas, le prédicat est encore *de ratione subjecti*, c'est à-dire qu'il fait partie, soit de la compréhension d'une *essence contingente* prise en elle-même, isolée de ses accidents, — comme quand je dis « Socrate est homme », — soit au moins de ce qu'enferme le sujet réel et concret que j'envisage. En effet, l'accident le moins nécessaire, le moins constant, le plus occasionnel[4], ne m'apparaît pas comme une réalité extérieure au sujet, mais comme faisant partie de lui, comme l'un des modes selon lesquels il est : *accidens non proprie est, sed eo aliquid est*. Ceci est encore plus vrai de l'existence, toujours contingente dans la réalité créée : c'est d'elle surtout qu'on peut dire, au sens le plus fort et le plus plein : *ea aliquid est*.

Le mot *ratio*, l'un des plus vagues et des plus difficiles à traduire de la langue thomiste, comme son correspondant grec λόγος, dans la langue d'Aristote[5], ne signifie pas toujours l'essence, mais parfois aussi l'ensemble complexe et variable que forme un fait actuel quelconque. On le traduirait assez bien par « contenu », de même que λόγος (dont le sens originel est

1. Ainsi que le suppose telle objection des commentateurs cités plus haut. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*

2. Cf. ci-dessus, ch. IV, p. 136, 137 et 147 sq.

3. « Intellectus speculatur naturam universalem *in particulari existentem* » I[a], q. 84, a. 7 fin. « Judicium perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent cognoscantur [intellectu] » *Ibid.*, a. 8.

4. Celui qui forme, par opposition au « propre », le cinquième « prédicable » de Porphyre.

5. Nous avons déjà signalé quelques variations de leur sens ci-dessus, ch. IV, p. 138.

« déclaration, compte rendu, énoncé » d'une chose). Il y a une « ratio », un λόγος de « l'homme blanc »[1], de « l'homme qui marche ou qui écrit »[2]. « S'il n'y avait pas d'autre *ratio*, dit saint Thomas, que la définition [c'est-à-dire l'énoncé de l'essence], nous ne pourrions jamais savoir d'une chose qu'elle est, sans savoir ce qu'elle est... Or, outre la définition, il y a une autre *ratio* qui expose, ou bien la signification du nom [donné à la chose], ou bien [ce qu'est] la chose elle-même : cette *ratio* diffère de la définition, parce qu'elle ne signifie pas l'essence, comme le fait la définition, mais, par exemple, quelque accident[3]. »

Ces propositions contingentes immédiates ne sont pas, au même titre que les axiomes universels qui gouvernent tout, « les principes de la démonstration ». Elles peuvent toutefois figurer dans celle-ci comme éléments indispensables, et y marquer, elles aussi, un terme, un point d'arrêt, au delà duquel l'esprit ne remonte pas. « Tot erunt elementa, id est principia demonstrationis, quot erunt termini, ad quos scilicet statur ut ultra non sit invenire medium[4]. » D'ordinaire, tandis que les jugements universels figurent à la majeure du syllogisme, formulant la règle générale qui va être appliquée, les jugements particuliers figurent à la mineure, ἕτερα πρότασις, énonçant le cas concret qui vient se ranger sous le principe[5]. Et de ces deux sources découle la conclusion :

1. *Metaph.*, VI, ch. IV, n° 6 ; Saint Thomas, VII, l. 3, p. 461[1].

2. Saint Thomas, *ibid.*, p. 461[2]. Voir, VIII, l. 2 p. 517[2], des exemples de « raisons » composées, où entrent des accidents. (Aristote, VII, ch. II, n° 8.)

3. « Si non posset haberi aliqua ratio rei quam definitio, impossibile esset quod sciremus aliquam rem esse, quin sciremus de ea quid est ... *Inveniatur autem aliqua alia ratio preter definitionem*, quæ quidem vel est ratio expositiva significationis nominis, vel est ratio ipsius rei nominatæ, altera tamen a definitione, quia non significat quid est, sicut definitio, sed forte aliquod accidens. » *Post. An.*, II, l. 8, p. 198. Cf. Aristote, ch. IX (*alias* X), n° 1.

4. *Post. Anal.*, I, l. 36, p. 156[1]. Aristote : ch. XXIII, n° 7. Si Aristote et Saint Thomas affirment d'autre part et concurremment que ce genre de proposition ne constitue pas un véritable principe de démonstration, cela tient à leur vocabulaire spécial et à leur manière de classer les connaissances humaines. Pour eux, il n'y a *science* et *démonstration*, au sens strict, que du général. Le reste, fût-il certain, se groupe dans une catégorie qui porte parfois le nom de science, au sens large, parfois celui d'opinion. Voir l'Appendice VI, p. 502 sq., et les textes indiqués plus haut, p. 290, note 3.

5. *Post. An.*, I, l. 2, p. 87[b] ; Aristote, ch. I, n° 5 ; — *Ethic.*, VI, l. 9, p. 216[1] ; Aristote : ch. XI (*alias* XII), n° 4.

Tout triangle a la somme de ses angles égale à deux droits.
Or, cette figure est un triangle ;
Donc la somme de ses angles est égale à deux droits.

C) En quoi consiste l'indémonstrabilité des propositions immédiates? Est-elle absolue? — Il ne s'agit pas ici de propositions qui, prises pour accordées dans un certain ordre de connaissances, seraient démontrées ailleurs. Par exemple, l'astronomie manie un grand nombre de principes qui trouvent une démonstration expresse en mathématique pure [1]. De telles propositions n'ont en elles-mêmes rien d'immédiat ni d'indémontrable : la liaison de leur sujet et de leur prédicat s'effectue au moyen d'un concept vraiment intermédiaire ; elle ne se manifeste pas d'elle-même, et ce n'est qu'au point de vue de l'économie du savoir que leur démonstration peut être omise ici ou là.

Nous parlons des propositions vraiment immédiates, et nous nous demandons si celles-ci mêmes excluent absolument toute espèce de démonstration.

a) *Démonstration improprement dite ou analyse.* — La description des propositions *per se notæ doctis vel sapientibus* (3e cas ci-dessus), prévoyait, pour certaines propositions immédiates, une quasi-démonstration : la démonstration par analyse [2]. Nous avons dit en quoi elle consiste et comment elle ne fait pas usage d'un véritable moyen terme. Les premiers principes de la raison — sauf le premier de tous « le principe des principes » (identité ou contradiction) — sont susceptibles d'une preuve de ce genre [3]. De mêmes certaines propositions contingentes, qui expriment des faits immédiatement constatés. « Sicut « Homo non currit » est mediata ; potest enim probari per hoc medium : « Homo non movetur », quæ etiam est contingens, sed immediata » [4]. De prime abord, en considérant l'individu dans l'état

1. *Post. An.*, I, ch. x, n° 8 ; Saint Thomas, l. 19, p. 118[1] ; — ch. xiii, n° 13 sq. ; Saint Thomas, l. 25.

2. P. 288 sq. — Nous n'employons pas cette expression comme synonyme d'« argumentation analytique », au sens d'Aristote. Cette dernière formule désigne au contraire, chez lui, une démonstration au sens strict. *Post. An.*, I, ch. xxii ; Saint Thomas, l. 35.

3. Ci-dessus, *Ibid.*, et ci-dessous, p. 319, 320.

4. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 44, p. 177[1] ; Aristote, ch. xxxiii.

concret où il se présente — l'immobilité, — je vois que cet état exclut tout mouvement quelconque : la marche, la course, la danse, etc. Cependant je puis mettre cette aperception en syllogisme, en remplaçant, par exemple, le terme « course », qui désigne une certaine espèce de mouvement, par sa définition. Alors il vient :

> La course est un mouvement.
> Or cet individu ne fait aucun mouvement
> Donc cet individu ne court pas[1].

Ce n'est là d'ailleurs qu'un pur jeu logique, qui n'a, dans le cas présent, aucune utilité. L'exemple choisi, tout schématique, n'a pas d'autre intérêt que de faire comprendre en quoi consiste la démonstration, par analyse, d'une proposition contingente.

b) *Démonstration « quia » ou du simple fait.* — Le caractère immédiat d'une proposition ne saurait, évidemment, exclure les démonstrations dites démonstrations *quia*[2]. Ces démonstrations, en effet, ne fournissent point la raison propre du rapport entre le prédicat et le sujet ; elles n'en prouvent pas le « pourquoi » et le « comment », mais seulement que ce rapport se réalise comme un fait. Le moyen terme, employé dans cette sorte de preuves, n'est donc pas situé logiquement entre le prédicat et le sujet, *medium intrinsecum*, mais en dehors d'eux, *medium extrinsecum ;* il est tiré des effets, des concomitants, des conditions nécessaires, des causes éloignées de leur rapport, des absurdités où conduirait sa négation ; il exprime le point de vue de quelqu'un qui ne voit pas le joint par où le prédicat et le sujet s'engrènent l'un dans l'autre, mais seulement la nécessité de les unir. Par exemple, la démonstration thomiste de l'existence de Dieu n'ouvre pas, si l'on ose dire, l'intérieur de l'essence divine, afin de montrer pourquoi et comment l'existence s'y trouve impliquée : elle se contente de faire voir, par la considération des êtres de la nature, qu'il faut à ces êtres un premier principe existant par lui-même. Tout ceci ne souffre aucune difficulté[3].

1. Ci-dessus, p. 287 sq. : 3e Cas. Cf. 2e Cas, *b*, *ibid.*

2. Nous les avons décrites ailleurs. Voir ci-dessus, ch. VII, p. 252 sq. et note E, à la fin du volume.

3. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Logica*, IIa Pars, q. 25, a. 2, p. 688 et 689.

c) *Démonstration « propter quid », ou explicative du fait.* — Cette démonstration est la démonstration au sens le plus propre et le plus strict : celle qui donne le *pourquoi* de la liaison du prédicat et du sujet, qui indique la raison, le motif, la cause prochaine (διὰ ὅτι, *propter quid*) de la conclusion. Il semblerait donc qu'il ne pût absolument pas être question d'elle par rapport aux propositions immédiates.

Cependant le contraire a lieu dans un cas spécial. C'est celui où une chose dont l'essence est déjà déterminée, au moins en partie, par induction, et formulée en une proposition immédiate, se trouve avoir, en dehors d'elle, dans la nature, une *cause* dont elle dépend immédiatement, et qu'il est possible de rechercher[1]. Si l'on parvient à découvrir cette cause, on pourra démontrer, par elle, *a priori*, que l'événement *doit* se produire et être ce que l'on sait déjà qu'il est.

Considérons d'abord des propositions générales, exprimant un ordre naturel constant et hypothétiquement nécessaire[2]. Soient, par exemple, celles-ci : le tonnerre est un bruit dans les nuages ; l'éclipse de lune est une obscurité partielle de l'astre ; le jour et la nuit se succèdent alternativement ; certains êtres se corrompent et périssent, etc.[3]. Ce sont-là des propositions immédiatement connues, non démontrées, et qui s'imposent à la conviction de tout homme, pourvu qu'il ait des sens et une intelligence intacts. On connaît cela d'abord, préalablement à toute analyse ou recherche des antécédents. On sait que les phénomènes existent et, partiellement au moins, ce qu'ils sont. « Avant tout, dit Aristote, il faut que le fait et son être soient manifestes : par exemple, il faut savoir que la lune subit l'éclipse »[4]. Quand nous cherchons la cause, « nous savons déjà que l'objet existe, soit par la perception d'un de ses accidents, soit en saisissant quelque chose de lui-même ». Exemples de ce dernier cas : « du tonnerre, nous savons d'abord qu'il est

1. *Post. An.*, II, ch. VIII ; Saint Thomas, l. 7 et 8 *début.*
2. Nous prenons ce mot au sens usuel, comme ci-dessus, ch. VII, p. 262, note 3.
3. *Post. An., loc. cit.*, et *Physic.*, II, l. 15, p. 290 ; Aristote, ch. IX.
4. *Metaph.*, VI, ch. XVII, n° 3 ; Saint Thomas, VII, l. 17, p. 509.

un bruit dans les nuages, de l'éclipse, qu'elle est une privation de lumière »[1], etc.

Mais ces phénomènes ont une cause distincte de leurs éléments constitutifs. Le bruit que l'on appelle le tonnerre provient d'une décharge électrique[2] ; l'éclipse est l'ombre faite sur la lune par l'interposition de la terre ; les changements de situation de la terre à l'égard du soleil déterminent l'alternance des jours et des nuits ; la corruption s'explique par une nature composée d'éléments hétérogènes[3], etc. Quand ces causes seront découvertes, non seulement on tiendra la définition complète et précise des phénomènes, mais encore on saura, par une raison *a priori*, qu'ils *doivent* se produire et être tels. Démonstration au sens strict, dont le moyen terme est fourni par la cause propre des phénomènes en question[4].

Le même cas se vérifie dans des faits singuliers, contingents, occasionnels, exprimés par des propositions immédiates[5]. On peut démontrer le contingent par un autre contingent. Les faits s'enchaînent et se commandent. Cet homme ne court pas : je m'en rends compte immédiatement ; mais pourquoi ? parce qu'il est dans l'incapacité de se mouvoir. Et pourquoi encore ? Parce qu'il a les fers aux pieds : une série de moyens termes, un engrenage de causes s'intercalent, semblent s'intercaler, entre un sujet et un prédicat que l'expérience avait directement unis. Prenons l'exemple inverse, positif. L'individu marche, il arpente le terrain, il parcourt des distances : cela est immédiatement perçu. Cela néanmoins a une raison. Cela s'explique par les mouvements des pieds et des jambes que l'individu accomplit.

Alors, des propositions d'abord immédiates pourraient devenir médiates ? Cela n'est-il pas contradictoire ? Si vraiment l'esprit a vu la connexion directe, sans intermédiaire, de deux concepts, comment peut-il voir ensuite qu'il y a entre eux un intervalle, un hiatus, qui requiert, pour être rempli, des concepts étrangers ?

1. *Post. An.*, II, ch. VIII, n° 6 ; SAINT THOMAS, l. 7, p. 195[a].
2. ARISTOTE disait : « d'une extinction de feu dans les nuages ».
3. *Locis citatis*, p. préc., notes 1 et 3.
4. Voir note F à la fin du volume.
5. Voir ci-dessus, 4[e] cas, p. 290 sq.

En réalité il n'en va pas ainsi. Quand on opère la démonstration *a priori*, on laisse de côté la proposition primitive, on fait abstraction de son évidence, on passe à un autre point de vue, on s'occupe d'autre chose. Aussi la démonstration ne modifie en rien la proposition primitive. Après comme avant, celle-ci reste immédiate. Toutes les raisons du monde ne feront jamais que l'éclipse ne soit essentiellement, identiquement, une ombre dans la lune ; le tonnerre un bruit dans les nuages ; le repos ou la marche, les états directement attribuables à cet individu qui est là, etc. Rien ne saurait briser ces unions, dissoudre ces rapports. Aucun moyen terme, aucun concept intermédiaire ne vient servir de pont entre leurs termes, qui se rejoignent toujours par eux-mêmes.

Au contraire, dans une proposition vraiment médiate, conclusion d'un syllogisme, c'est par la vertu, sous l'influence d'un moyen terme au sens propre, d'un tiers concept, que les extrêmes se relient. Les deux premiers concepts, si profondément fouillés, si subtilement analysés qu'ils pussent l'être, ne se rejoignaient pas. *Tels qu'ils étaient en fait dans l'esprit*, on aurait eu beau les étirer à l'extrême, on n'y eût pas trouvé de quoi les accrocher l'un à l'autre. Sans doute il y avait en eux une zone vague, indistincte, potentielle, susceptible de déterminations ultérieures, mais il fallait une lumière extérieure pour éclairer cette ombre, un élément étranger, un concept nouveau, pour faire passer cette puissance à l'acte. Dans la proposition immédiate, rien de tel : il y avait, il y a encore, sans aucune intervention étrangère, sans aucun ciment emprunté au dehors, union directe de terme à terme.

Mais encore une fois, on laisse maintenant ce point hors de compte. La démonstration par les causes roule sur une autre matière — c'est la remarque expresse d'Aristote et de saint Thomas[1], — sur un objet distinct de la chose primitivement envisagée, situé en dehors de ses éléments constitutifs : « *causam quæ est alia ab essentia rei.* » La démonstration envisagée n'est possible

1. *Post. An.*, II, ch. VIII ; SAINT THOMAS, l. 7 et 8 *début.*

que là où existe une cause de ce genre[1]. La proposition immédiate ne signifiait, par hypothèse, que l'union des éléments intrinsèques. Maintenant on envisage la cause extérieure de leur union. On ne la dissout pas pour cela ; au contraire, on la suppose acquise et on en cherche la genèse.

Et de là même il suit que la proposition conclue ne coïncide que matériellement avec la proposition immédiate. Chacune manifeste une vérité diverse. Naguère la donnée, issue de l'induction ou de la simple perception, s'imposait comme un fait indiscutable, mais d'origine obscure. Maintenant on voit ce fait surgir, sortir de ses causes et se former. Naguère c'était un résultat brut, une masse inarticulée. Maintenant c'est un organisme qui se construit et se développe devant nous. Nous ne voyons plus le fait seul, mais le fait dans la lumière de la cause, et cette lumière en dessine les articulations, en fait saillir le dynamisme.

De pareilles alternances de points de vue sont fréquentes dans la vie mentale et n'y introduisent aucune incohérence, aucune dissonance. Je puis savoir, par des observations innombrables, dont l'induction a libellé, en termes généraux, les résultats, que l'homme est susceptible d'instruction. Et cela fait, je puis m'aviser que la capacité d'être instruit découle de la nature de l'être intelligent et raisonnable. Alors je sais, par démonstration, par syllogisme, ce que je savais d'abord par observation et induction. Ce sont là deux connaissances diverses, parce qu'elles ne prennent pas l'objet par le même biais, disons mieux : parce que leurs objets sont distincts. Mais précisément pour la même raison, il n'y a entre elles ni contradiction, ni incompatibilité ; elles ne s'excluent pas, elles peuvent se suivre et alterner dans le même esprit.

1. *Ibid.*, ch. VIII, n° 14 (*alias*, ch. IX, n° 1) ; SAINT THOMAS, l. 8, *début*.

CHAPITRE IX

LES INFÉRENCES

DEUXIÈME PARTIE : POINTS DE DÉPART DE LA DÉDUCTION : LES PROPOSITIONS IMMÉDIATES (*Suite*)

ÉTUDE SPÉCIALE DES PROPOSITIONS IMMÉDIATES LES PLUS IMPORTANTES

I. — Les Axiomes

Toutes les propositions immédiates peuvent jouer dans le raisonnement le rôle de prémisses non démontrées, de points de départ au delà desquels on ne remonte pas. Mais à ce point de vue, celles qui exerçent l'influence la plus large et la plus importante sont les *axiomes* et les *définitions*. Elles ont droit à quelques explications particulières. Parlons d'abord des axiomes.

§ 1. — Ce que sont les axiomes.

a) *Premier caractère des axiomes et leur première différence avec les thèses : ils ont une portée générale qui fait d'eux les fondements de toute discipline rationnelle.* — Tout enseignement rencontre, dans les esprits auxquels il s'adresse, des connaissances préexistantes, dont il se sert pour engendrer des connaissances nouvelles[1]. Ces connaissances, que l'enseignement ne crée pas, mais utilise, sont de deux sortes.

1. C'est le premier mot des *Seconds Analytiques* : πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως — Διδασκαλία : enseignement au sens actif, acte de celui qui enseigne; μάθησις : enseignement au sens passif, acte de celui qui apprend.

Il y en a dont l'influence est limitée à tel département du savoir : Aristote leur donne le nom de *thèse*, θέσις : ce que les scolastiques ont traduit par le mot *positio*[1]. De ce nombre sont les *définitions* que nous étudierons plus loin. Une définition, en effet, s'applique à une catégorie spéciale d'objets ; elle ne gouverne qu'un ordre particulier de déductions relatives à ces objets, et n'a rien à faire avec les autres[2]. Une espèce différente de thèse est l'*hypothèse*, ὑπόθεσις, *suppositio*. Ces mots désignent, chez Aristote et saint Thomas, une proposition immédiate, indémontrable[3], qui, à l'inverse de la définition, enferme un jugement d'existence, mais qui est, comme elle, de portée limitée[4]. Aristote donne, comme exemples, des hypothèses mathématiques ou physiques : il existe des grandeurs, des unités, du chaud et du froid, etc.[5] Les principes propres des diverses sciences, τὰ ἴδια, les données et les notions premières dont elles partent, se classent parmi les vérités de ce genre : ce sont des « thèses ».

Mais il y a aussi des vérités d'une portée plus vaste, qui ne sont attachées à aucune catégorie spéciale de connaissance et

1. *Post. An.*, I, ch. II, nos 13 et 14 ; Saint Thomas, l. 5 ; — ch. X, nos 3, 4 et 9 ; Saint Thomas, l. 18 et 19.

2. Voir ci-dessous, ch. X, *début*.

3. *Post. An.*, I, ch. X, no 1 ; Saint Thomas, l. 18.

4. Voir les passages cités dans la note 1.

5. *Post. An.*, I, ch. X, nos 2, 4 et 6. Cf. *Phys.*, II, ch. I, no 6 (cité ch. VIII, p. 291) et *Prior. An.*, I, ch. XXX, no 3 : les fondements de l'astronomie.

L'*hypothèse* n'a donc pas, chez Aristote, le même sens que chez les modernes. Elle n'implique aucune conjecture, aucune construction, aucune invention de l'esprit, rien de douteux dans son objet. (Contre Hamelin, *Op. cit.*, p. 145). Elle représente au contraire une donnée première, incontestable, comme le montrent les exemples allégués. (Voir surtout les deux dernières références indiquées.) — Au chapitre X, no 6, Aristote remarque simplement ceci : que certaines hypothèses — comme certains axiomes — sont d'une telle évidence (φανερόν), qu'il n'y a même pas lieu de les formuler explicitement (οὐδὲν κωλύει ἔνια παραρρᾶναι : en effet, toutes ne sont pas également accessibles : les hypothèses mathématiques le sont moins que les physiques, plus proches des sens. (Saint Thomas atténue encore l'inégalité, en remarquant seulement que les évidences ne sont pas du même genre, l. 18, fin). Au no 8, Aristote écrit : « ce qui est de soi démontrable et qu'on assume sans le démontrer, si cela paraît vrai (δοκοῦντα, au disciple [sans démonstration], constitue une hypothèse. Néanmoins ce n'est pas une hypothèse, au sens simple [c'est-à-dire absolu] du mot (ἁπλῶς), mais seulement pour cet individu [qui l'admet]. » Ce passage veut dire deux choses : 1° que l'on peut poser à la façon d'une hypothèse ce qui, en soi, est démontrable au moins improprement (cf. ci-dessus, ch. VIII, p. 288, 289, et ci-dessous, p. 304), si l'interlocuteur le trouve évident. (Voir Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 19) ; — 2° que l'hypothèse, au sens non plus relatif, mais absolu et « simple » du mot, c'est ce qui, dans l'espèce de propositions envisagée, paraît évident à n'importe qui.

qui pénètrent partout. Elles sont *communes* (κοινά, *communes animi conceptiones*), universelles. Aristote les appelle *axiomes*, ἀξιώματα : ce que les scolastiques ont traduit, par un contresens expressif, *dignitates*, *maximæ propositiones*, à cause du rang élevé qu'elles occupent dans la hiérarchie des principes, de la suprématie qu'elles exercent [1].

Quelques-uns des axiomes sont absolument universels ; et c'est surtout à ceux-ci, en particulier au premier d'entre eux (principe d'identité ou de contradiction), que pensent Aristote et saint Thomas, lorsqu'ils décrivent ce genre de propositions. Il est impossible, nous disent-ils, de raisonner sans les impliquer et les appliquer ; impossible de faire comprendre le bien-fondé d'aucune conclusion sans se référer, au moins tacitement, à eux : ils sont l'âme cachée et partout présente du discours [2]. En dernière analyse, toute démonstration se résout en ces principes [3], qui doivent leur universalité à ceci, qu'ils ne sont qu'une analyse et un développement de l'idée d'*être* [4]. Par exemple, de ce que l'homme est animal on conclut qu'il est mortel. Mais en définitive, pourquoi ? pour cette raison contraignante que, si l'homme était animal et non mortel, il serait à la fois et ne serait pas la même chose. La majeure « tout animal est mortel », n'est qu'un aspect circonscrit, une portion du faisceau lumineux total : « l'être est ce qu'il est ».

Cependant tous les axiomes ne possèdent pas cette suprématie sur l'ensemble du savoir rationnel, cette juridiction à laquelle rien ne fait brèche. Cela est visible dans les exemples que nous présentent Aristote et saint Thomas ; à côté du principe de contradiction, ils placent parfois ceux-ci : le tout est plus grand que la partie ; si de quantités égales entre elles on retranche des quantités pareillement égales, l'égalité n'est pas

1. Aristote, *Post. An.*, I, ch. II, n° 13 ; Saint Thomas, l. 5, p. 93^{a} ; — ch. X, n^{os} 3 et 5 ; Saint Thomas, l. 18. — Ἀξίωμα signifie bien, parfois, *dignité, honneur* ; mais Aristote l'emploie évidemment ici au sens de *jugement* (de ἀξιόω-ῶ : juger, estimer).

2. *Post. An.*, I, ch. II, n° 13 ; Saint Thomas, l. 5.

3. I^{a}, q. 79, a. 8.

4. Aristote, *Me.*, III, ch. III, n° 2 ; Saint Thomas, IV, l. 5 et *Post. An.*, I, l. 5, p. 93^{a}, etc.

détruite[1]. Ici, évidemment, l'ampleur des affirmations se rétrécit. Quel que soit le terrain où se place le raisonnement, il y est toujours question de l'être; mais non pas toujours de quantités, d'égalité, de touts et de parties. Zeller remarque avec raison[2] qu'Aristote n'a nulle part entrepris d'énumérer au complet les axiomes; et la même chose vaut pour saint Thomas. L'un et l'autre ne donnent que des exemples, en petit nombre et pêle-mêle. On entrera donc, pensons-nous, dans le fond de leur pensée en classant parmi les axiomes toutes les maximes générales, évidentes par elles-mêmes, et dont la portée dépasse celle des ordres spéciaux de connaissance. Elles sont universelles, au moins en ce sens relatif qu'elles sont prêtes à se révéler n'importe où, et à s'imposer soudain, dès que sera touchée la matière extrêmement étendue qu'elles régissent.

Il ne semble même pas qu'on doive exclure du rang des axiomes des vérités qui ne deviendraient évidentes qu'après analyse de leurs termes, et qui, de ce chef, pourraient n'être pas aperçues au premier regard par n'importe qui : *notæ sapientibus tantum*[3]. Car, l'analyse une fois faite par ceux qui en sont capables, le prédicat apparaît dans le sujet, sans intermédiaire ni recours à une raison extérieure quelconque. Et la proposition ne se présente pas comme une hypothèse, impliquant une *donnée de fait*, une existence contingente, ni comme une définition limitée à un certain canton du savoir, mais comme un principe abstrait et général de raisonnement. Tel est, par exemple, le principe de causalité. Qu'il soit pénétré de prime abord ou après analyse, peu importe : il exerce sur les conclusions une influence contraignante, tout à fait du même genre que celle des principes d'identité et de contradiction. Nous verrons bientôt d'ailleurs comment les suprêmes principes de la raison se déduisent analytiquement du premier d'entre eux.

1. Aristote, *Post. An.*, I, ch. x, nos 3 et 6; Saint Thomas, l. 18; le même : l. 5 p. 93ª : *In Boetium de Hebdom.*, l. 1, *fin.*

2. *Op. cit.*, p. 2[illegible].

3. Voir ci-dessus ch. VIII, p. 287 sq. 3e Cas. Ce n'est pas à dire que toutes les propositions *notae sapientibus tantum*, soient des axiomes. Il y en a qui font partie de l'objet spécial de certaines sciences. La classification faite p. 287 sq. ne rentre pas dans celle que nous faisons maintenant : les points de vue sont différents.

Ainsi donc, nous trouvons, à la base de toutes les déductions, un certain nombre de propositions immédiates, générales et partout identiques. Pour suivre une déduction, il faut pouvoir les trouver soi-même, dès que le besoin s'en fait sentir, les posséder par devers soi, au moins à l'état implicite : autrement le raisonnement ne serait pas compris. Ce n'est donc pas le raisonnement qui les fait naître dans les esprits : elles lui sont, au contraire, présupposées, logiquement antérieures. Comme dit Aristote, il faut que celui qui vient pour apprendre, pour recevoir un enseignement, les ait en lui-même, les tire de son propre fonds, car ce n'est pas le maître qui les lui fournira : « ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, *necesse est habere in mente et ei assentire quemlibet qui doceri debet*[1]. » Par exemple, personne ne peut rien comprendre à une démonstration scientifique sans avoir perpétuellement présent à l'esprit le principe de contradiction.

b' *Second caractère des axiomes et seconde différence avec les thèses : la signification de leurs termes ne peut être saisie, sans que leur vérité le soit pareillement.* — On définit parfois cette différence en disant que les axiomes sont compris à la simple inspection de leurs termes, tandis que les thèses trouvent leur justification dans l'expérience[2]. Explication sommaire, confuse, insuffisante et, telle quelle, inexacte. En effet, d'un côté, toute proposition immédiate est, par définition, celle dont il suffit de comprendre les termes pour en voir le rapport[3]. Or, les thèses sont des propositions immédiates, comme les axiomes[4]. D'un autre côté, toute proposition immédiate, quelle qu'elle soit, naît directement de l'expérience, par induction[5]. Aucune ne tombe du ciel toute faite, dans l'esprit. Nulle part il n'y a génération

1. Aristote, *Post. An.*, I, ch. II, n° 13 ; Saint Thomas, l. 5 ; — *Met.*, Aristote, III, ch. III, n°s 5 et 7 ; Saint Thomas, IV, l. 5 et 6. — Le maître peut approfondir les termes, les clarifier par une analyse exacte, mais non les asseoir sur aucune raison étrangère à eux.

2 Cf par exemple, Mercier, *Critériologie générale* (3e édit.), Livre III, ch. III, p. 211.

3. Voir ci-dessus, ch. VIII, p. 280.

4. Ci-dessus, p. 302.

5 En prenant, bien entendu, ce mot au sens ancien et large, défini plus haut. Cf. ci-dessus, ch. VII, p. 249, et ci-dessous, p. 311 : *Origine des axiomes.*

spontanée de « termes », présence de notions abstraites s'expliquant toute seule, sans cause extérieure. Derrière les axiomes aussi, il y a l'expérience.

Néanmoins une différence très nette subsiste, à cet égard, entre eux et les thèses. Dans les axiomes saisis de prime abord et sans analyse [1], elle s'accuse avec évidence. En effet, ceux-ci résultent d'une expérience si simple, si banale, si continuelle et d'une abstraction si facile, tellement à la portée de tous, que chacun s'en acquitte de soi-même, sans guide, sans conseils. Quand donc les termes de ces axiomes apparaissent éclos dans quelque esprit, c'est que lui même les a fait naître, et les a vus surgir de sa propre expérience. Il n'a plus rien à chercher à leur sujet : rien d'extérieur à eux ne peut les affermir. — Quant aux axiomes dont l'évidence ne se manifeste qu'après analyse — si on les admet comme nous croyons qu'il le faut [2] — *ce n'est pas un nouveau recours à l'expérience qui les éclaircit*, mais un travail intérieur portant sur les termes eux-mêmes, exclusivement. Il ne s'agit que de voir ce que ces termes comportent, exigent, appellent, « connotent », etc.

Pour les thèses, il en va autrement. Le sens de leurs termes peut être compris d'une manière tout extérieure, purement grammaticale. On sait ce que *cela veut dire*, mais on n'a pas accompli l'expérience qui eût fait voir que *cela est*, d'où *cela sort*. Les hypothèses qui posent les premières données d'une science, impliquent, nous l'avons vu, un jugement d'existence, et d'existence contingente [3]. Adhérer pour soi-même à leur énoncé, les formuler pour son propre compte, en voir le bien-fondé, suppose donc qu'on a fait soi-même l'expérience d'où elles naissent, que l'on a saisi les faits d'existence très particuliers, très spéciaux, nullement universels, et parfois rares, qui les fondent. Jusque-là on peut en douter, les nier. A qui en doute ou les nie il est impossible assurément de les démontrer. Mais on peut l'inviter à regarder au dehors, à considérer ce qui lui

1. Ci-dessus, p. 303, 304.

2. Ci-dessus, p. 304.

3. P. 302 « Ce dont l'existence est nécessaire, n'est pas une hypothèse [ὃν ἔστι δ' ὑπόθεσις,... ὃ ἀναγκαῖον εἶναι] » *Post. An.*, I, ch. x, n° 7.

avait échappé, à faire mieux attention à ce que déjà il voit. De même pour les définitions. Bien qu'elles fassent abstraction de toute existence de fait, elles n'ont aussi qu'un objet très spécifié, très déterminé, qui peut se trouver hors de la sphère des expériences déjà accomplies par telle intelligence. Devant leurs termes, — dont il comprend la signification, mais non le rapport, — le disciple peut s'arrêter interdit. Pour le convaincre, son maître ne lui fera pas un syllogisme. Mais il pourra le mener par les sentiers de l'induction, le promener devant une série de faits concrets, d'où surgira, d'elle-même, la définition contestée.

On voit maintenant en quel sens saint Thomas parle, à propos des thèses (positiones), d'une « raison étrangère à leurs termes », d'une « certaine argumentation » extérieure qui peut « les confirmer »[1]. Il s'agit d'un recours à l'expérience[2]. Au contraire, pour éclairer les axiomes, *rien d'extérieur aux termes mêmes ne saurait intervenir :* l'esprit est enfermé en eux, il n'en sortira pas ; il ne fera que projeter sur eux sa propre lumière intérieure, qui les rendra visibles : « non sunt notæ per exteriorem rationem sed per interiorem, ...lumine naturali intellectus »[3]. A la seule condition donc que les termes soient eux-mêmes compris, l'axiome le sera pareillement et du même coup, *statim*.

C'est dans ce sens qu'il est dit, non pas seulement du premier principe, mais de tous les axiomes : « ils apparaissent nécessairement, δοκεῖν ἀνάγκη. Proprium autem est horum principiorum quod, non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum »[4].

1. « Petitio [le postulat : même sens que chez les modernes] et suppositio [l'hypothèse] *exteriori ratione* confirmari possunt, id est argumentatione *aliqua* : sed communis animi conceptio non est ad exterius rationem, quia non potest probari per aliquam argumentationem ; sed est ad eam rationem quæ est in anima, quia lumine naturali intellectus statim fit nota. » Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 19.

2. Ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον..., καθ' ἑκάστην [ἐπιστήμην]..., ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. *Prior. An.*, I, ch. xxx, n° 3.

3. Saint Thomas, *loc. cit.*

4. *Post. An.*, I, ch. x, n° 7 ; Saint Thomas, l. 19. — Ceci n'empêche cependant pas les négations *orales :* tout peut être nié ainsi. *Ibid.* et *Met.*, III, ch. iii et iv ; Saint Thomas, IV, l. 6. Cf. notre premier chapitre, p. 20, et ci-dessous, p. 313.

c) *Comment les axiomes jouent à l'intérieur de la démonstration.* — Les axiomes sont le nerf de toutes les preuves rationnelles. Quand on raisonne, on démontre *quelque chose* (attribut, caractère, « passion », selon le vocabulaire péripatéticien), de *quelque chose* (sujet générique, que l'attribut détermine). Mais de quel droit, en vertu de quelle nécessité se fait l'attribution? Quel est le ressort dont le déclanchement applique, pour ainsi parler, le prédicat sur le sujet? C'est l'axiome. Voilà la force qui pèse sur tout le système et le met en jeu. « Dans toute démonstration, dit Aristote, il y a trois choses : *ce dont* on démontre quelque chose, περὶ ὃ δείκνυσι, *ce que* l'on démontre, ἃ δείκνυσι, et *ce par quoi* [ou *à partir de quoi*] on le démontre : ἐξ ὧν[1]. » Le dernier élément indiqué est l'axiome. Articulé dans sa teneur propre et toute son ampleur, ou bien agissant de façon voilée, médiate, par le moyen des vérités qu'il a déjà poussées au jour, il commande en dernière analyse toute la déduction[2]. On ne le démontre pas, et il sert à démontrer tout le reste[3]. C'est sous sa pression que l'esprit conclut. Le moyen terme n'est que l'instrument prochain de la conclusion, son outil, ce qui fait tenir matériellement, pour ainsi dire, la jointure des deux extrêmes : mais ce qui force l'esprit à l'opérer, c'est la vertu, cachée parfois, mais toujours présente et efficace, de l'axiome. Plus clair et « mieux connu » que tout[4], il pénètre de sa lumière les autres éléments : ils s'organisent à sa clarté. L'évidence de leur rapport n'est qu'une utilisation partielle de sa vérité, un rayon qui en est capté, dérivé, infléchi, dans une direction particulière.

Les diverses sciences se servent des axiomes selon des modes divers. Outre leurs principes propres, qui « posent » ou « définissent » leur matière spéciale[5], elles emploient, pour la tra-

1. *Post. An.*, I, ch. x, nos 5 et 6; Saint Thomas, l. 18 et surtout l. 2, *début*.

2. Δεικνύουσι διά τε τῶν κοινῶν καὶ ἐκ τῶν ἀποδεδειγμένων. *Post. An.*, I, ch. x, no 4, fin.

3. *Post. An.*, I, ch. II, nos 15 et 16; Saint Thomas, l. 6; — *Met.*: Aristote, III, ch. III, nos 7 et 9; ch. IV, nos 1 et 2; Saint Thomas, IV, l. 6.

4. *Post. An*, I, ch. II, nos 15 et 16; Saint Thomas, l. 6.

5. Cf. l'exemple donné ci-dessus, p. 303.

6. Ci-dessus, p. 302.

vailler, ces moteurs universels, ces sources communes d'énergie dialectique que sont les axiomes. Mais de cette énergie elles ne prennent, selon l'expression d'Aristote, que « ce qui leur suffit », « autant qu'il leur est nécessaire » pour leurs tâches respectives ; elles ne l'utilisent pas uniformément, mais « analogiquement », c'est-à-dire pour des fins variées. Par exemple, le principe de la soustraction des quantités égales [1] sera appliqué par la géométrie aux étendues, par l'arithmétique aux nombres [2].

Il convient d'ajouter que, même les propositions immédiates contingentes qui, comme telles, n'entrent pas dans l'architecture de la science [3], mais qui peuvent cependant figurer dans un syllogisme, empruntent leur consistance à la force de l'axiome. A l'intérieur de ces matériaux fragiles il place une armature d'acier, qui les fait tenir. « Socrate est assis ». Voilà un événement bien mince, tout occasionnel, dépourvu de nécessité. Il s'impose cependant de façon incontestable. Pourquoi ? parce que, sous sa chétive apparence, s'incarne un élément nécessaire : le principe d'identité. « *Necesse est Socratem sedere dum sedet* [4]. »

§ 2. — Que comporte l'énoncé des axiomes ?

Parmi les présupposés indémontrables de la démonstration, il y en a qui sont constitués par de simples concepts ou groupes de notions coordonnées, que n'accompagne aucune affirmation ou négation. Telles sont, nous l'avons vu, les définitions : et sous cette rubrique il convient de ranger tous les signalements, toutes les descriptions, plus ou moins complètes, destinées à préciser une signification de mot, à indiquer de quoi il s'agit. Par exemple, quand on veut démontrer qu'un caractère doit être attribué à un sujet, on conçoit par avance *ce qu'est* ce caractère : *s'il est*, s'il se réalise de fait ici ou là, ce

1. Ci dessus, p. 303, 304.

2. *Post. An.*, I, ch. x, n° 3 ; Saint Thomas, l. 18 ; — *Met.*, III, ch. iii, n° 2 ; Saint Thomas, IV, l. 5. Il ne faut pas confondre les principes propres des diverses sciences avec l'adaptation spéciale que fait chacune des principes communs. Cf. Aristote, *loc. cit.* : τὰ μὲν ἴδια..., τὰ δὲ κοινὰ · κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν.

3. La science, selon Aristote, n'a pour objet que le nécessaire et le général. Cf. ch. XI, p. 413, 414.

4. II^a, II^{ae}, q. 1, a. 4.

sera à la démonstration de le prouver. Du sujet lui-même, avant d'aborder la preuve, il faut connaître encore autre chose : non seulement *ce qu'il est*, mais aussi *qu'il est* d'une façon ou d'une autre, dans l'un des sens où peut s'employer le mot être. Il y a, suppose-t-on, quelque chose de tel ; et l'on cherche seulement si ce quelque chose possède un certain caractère. Faute de ces présupposés, la démonstration déboucherait sur le néant, dans le vide[1].

Et maintenant l'axiome, qui gouverne toute la démonstration, quels présupposés exprime-t-il ? D'abord il comporte une affirmation ou une négation. Il dit : « c'est ainsi », ou « ce n'est pas ainsi »[2]. Est-ce bien là cependant, comme on l'a cru, « un jugement d'existence[3] » ? Pas précisément. C'est quelque chose de plus large : l'être est ici affirmé ou nié à un titre quelconque, et non pas uniquement au titre de l'existence. Et même, directement, l'axiome n'affirme l'existence d'aucune réalité, mais seulement des lois nécessaires. L'être, en effet, d'après Aristote, signifie non seulement l'être réel distribué à travers les dix catégories[4], mais aussi la vérité d'une proposition, les rapports que l'esprit établit entre les choses qu'il conçoit[5]. De celles-ci, fussent-elles négatives, on prononce qu'elles sont ou ne sont pas telles. On affirme, par exemple, l'existence de la cécité, qui n'est que l'absence de la vue[6].

Voilà ce qui, dans l'axiome, est premier et principal : une affirmation ou une négation d'être, ὅτι ἔστιν, τὸ εἶναι, à telles enseignes qu'Aristote et saint Thomas surtout s'expriment parfois comme s'il n'y avait pas en lui autre chose : « non potest præcognosci de ipso [l'axiome] quid est, sed solum quia verum

1. *Post. An.*, I, ch. I, nos 4 et 5 ; Saint Thomas, l. 2 ; — ch. X, nos 2 et 5 ; Saint Thomas, l. 18.

2. *Ibid.*

3. Hamelin, *Op. cit.*, p. 245, 246.

4. Qui sont la substance et les diverses espèces d'accidents.

5. *Met.* IV, ch. VIII, nos 4 et 5 ; Saint Thomas, V, l. 9, et *de Ente et Essentia*, ch. I, début.

6. On l'entend bien : nous ne songeons pas à nier de façon générale que l'affirmation puisse être un jugement d'existence. Elle l'est quelquefois, et par exemple dans l' « hypothèse ». Cela dépend de la matière sur quoi elle tombe.

est[1]. » Mais il faut s'entendre. De toute évidence, le jugement ne peut être porté si l'on ne suppose acquise la signification de son énoncé τὸ σημαίνει, si l'on ne conçoit, approximativement au moins, et fût-ce par un accident, les caractères de ce qu'il exprime[2]. Nos auteurs veulent dire seulement que l'axiome ne se *définit* pas, parce qu'il est chose complexe, multiple, et que la définition, à proprement parler, ne convient qu'aux êtres vraiment uns[3].

§ 3. — Origine des axiomes.

Après tout ce que nous avons dit sur la formation de l'universel (ch. IV), sur l'induction (ch. VII), et sur la manière dont le jugement dérive, par simple décomposition ou analyse, des appréhensions intellectuelles (ch. V), il n'y a pas lieu d'insister beaucoup sur l'origine des axiomes. Dans les débats séculaires entre empiristes et innéistes, la solution péripatéticienne, on l'a vu, occupe un juste milieu. Elle reconnaît, dans l'expérience sensible, l'occasion et la matière des jugements universels suprêmes : l'occasion et la matière, non l'explication complète, la raison totale, la cause élaboratrice. Dans la genèse de nos connaissances, l'abstrait ne se présente nulle part le premier : il ne germe que sur le concret et, avant tout, sur les données sensibles ; mais c'est le travail de l'intellect agent qui le fait éclore. Les axiomes n'ont pas une origine différente ni spéciale. Par exemple, — saint Thomas le répète à plusieurs reprises, — c'est parce que nous voyons certains objets matériels, qui sont des touts composés de parties, que nous concevons « le tout » et « la partie ». Mais « le tout » et « la partie » ne peuvent être envisagés, sans qu'apparaissent immédiatement leurs rapports de contenu et de contenant, d'inégalité dans la grandeur. Les opérations qui s'accomplissent ici sont d'abord une induction, identique en son fond à toutes les autres, puis

1. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 2 ; Aristote, *Ibid.*, ch. I, n° 4.
2. Aristote, *Ibid.*, ch. X, n° 2 ; Saint Thomas, l. 18.
3. Saint Thomas, l. 2.

un jugement qui en sort naturellement et qui la développe[1].

Entre les axiomes et les autres propositions générales, il n'y a qu'une inégalité de portée. Certains universaux — et donc aussi les propositions qui en découlent — demandent, pour se former, des circonstances spéciales, des expériences peu communes. Telles définitions sont dans ce cas. Mais la matière des axiomes est répandue partout. Les plus universels dérivent des notions de l'être et de ses caractères fondamentaux, qui sont les premières dans notre esprit, et qui demeurent impliquées en toute idée : « Quarumdam propositionum termini sunt tales quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum, et alia quæ sunt entis in quantum ens. Nam ens est prima conceptio intellectus[2] ». — A peine moins générales sont les notions de tout et de partie, de grandeur, de soustraction, d'égalité et d'inégalité, etc. Pratiquement elles se placent sur le même rang que les précédentes, et saint Thomas attribue aux unes et aux autres, comme aux propositions qui en dérivent respectivement, les mêmes caractères : ces propositions sont traitées par lui comme des axiomes[3]. Si enfin il y a des axiomes qui requièrent, pour devenir évidents, une analyse de leurs termes, cette analyse fait encore apparaître des notions premières, qui « tombent sous les regards de tous les esprits, in conceptionem omnium cadunt »[4], et qu'il ne s'agit que d'apercevoir.

1. « Puta, ex hoc quod videmus aliquod totum singulare sensibile, *inducimur* ad cognoscendum *quid est* totum et pars, et cognoscimus quod omne totum est majus sua parte, considerando hoc in pluribus. Sic igitur universalia ex quibus demonstratio procedit (plus haut : *principia* abstractorum ex quibus demonstrationes in eis procedunt...) non sunt nobis nota nisi per *inductionem* » *Post. An.*, I, l. 30. Aristote, ch. xviii. « Scito quid [sit] totum, et quid pars, cognoscitur quod omne totum est majus sua parte, quia in talibus propositionibus (cf. ci-dessus ch. VIII, p. 286), prædicatum est in ratione subjecti. » *Ibid.*, l. 7. Cf. Livre II, dernière leçon et dernier chapitre ; et *Metaph.*, IV, l. 6, p. 353². (Notez que dans ce dernier passage, la doctrine générale est exposée à propos du premier de tous les axiomes. Cf. ci-dessus, p. 305, 306.)

2. *Post. An.*, I, l. 5, p. 93². Cf. *Met.*, IV, l. 5 et 6 ; Aristote, III, ch. iii.

3. *Locis. citatis*, note 2, et de plus : *in Boet. de Hebd.*, l. 1, *fin.* Cf. ci-dessus, p. 303, 304.

4. *Met.*, IV, l. 5, p. 352. *In Boet. de Hebd.*, l. 1.

§ 4. — Légitimité des axiomes.

Ici encore, nous pourrions nous contenter de renvoyer le lecteur aux chapitres de ce livre indiqués ci-dessus[1], et en plus, au premier, qui étudie la notion de la connaissance. Rappelons-en brièvement quelques traits. Que nous formions, à partir de l'expérience, des propositions universelles, et que nous les trouvions évidentes, c'est là un fait devant lequel tout le monde est bien obligé de s'incliner. Dire, après cela, que nous ne voyons pas ce que nous croyons voir, que nous avons affaire, jusque dans la matière si dépouillée, si nue, si élémentaire, si primitive, des axiomes, à de pseudo-évidences, c'est remplacer un fait certain, attesté par le témoignage de la conscience, par une vue systématique : au fond, c'est nier le fait. C'est reprendre équivalemment l'hypothèse cartésienne du « malin génie » dont les artifices brouillent notre vision au moment qu'elle a lieu ; c'est recourir, plutôt que d'accepter docilement une expérience patente, à un *deus ex machina*, qui en réalité n'explique rien. Car dire que *notre esprit est ainsi fait*, c'est, on l'avouera, ne pas dire grand'chose, et c'est pourtant à cela que se réduit la substance du kantisme : c'est à ce *caput mortuum*, à ce résidu obscur et inexpliqué qu'aboutissent tant de laborieuses considérations. Assimiler notre esprit à une fabrique, à un magasin de formes universelles, de moules rigides, plaqués sur la poussière fuyante de l'expérience, c'est substituer à la notion authentique de connaissance celle de construction, qui en est proprement la contradictoire, comme nous l'avons montré au chapitre premier.

Pour légitimer cette substitution, à propos des axiomes comme de toutes les autres connaissances universelles, une seule raison est alléguée, et la voici dans sa rudimentaire simplicité. On conçoit l'universel comme *trop large* pour tenir dans les limites des données expérimentales ; il les « dépasse », dit-on ; un pareil contenant n'est pas proportionné à un tel

1. A propos de l'origine des axiomes, p. 311.

contenu : il y a là une question d'étendue et de mesure... Caricature grossière de l'abstraction aristotélicienne ! Nous ne rêvons pas que l'universel soit contenu tout fait dans l'individu, comme un objet dans une boîte, d'où il n'y aurait qu'à le tirer ! Nous faisons entrer en ligne de compte l'activité abstractive de l'esprit[1] ; et nous avons décrit naguère les multiples opérations par où il arrive à élaborer l'universel. La première consiste à envisager la « nature absolue », c'est-à-dire dépouillée des notes individuantes, et dans laquelle, pour le coup, il n'y a pas *plus*, mais *moins* que dans l'individu concret[2]. La seconde est l'universalisation proprement dite, qui n'est que l'établissement d'un *rapport de raison* entre cette nature et les divers individus où elle peut se réaliser[3]. Le singulier concret et l'universel ne sont donc pas des êtres de même ordre et simplement de taille inégale, deux unités de même espèce et commensurables entre elles. Le problème de leurs relations ne se réduit pas à un calcul de proportions. Il suppose connues et distinguées plusieurs démarches de l'esprit, passablement délicates, nous l'avouons, et faciles à confondre, qu'une analyse attentive est seule capable de démêler et de définir, mais qui n'impliquent, nous croyons l'avoir surabondamment démontré dans notre IV^e^ chapitre, aucune contradiction.

§ 5. — Hiérarchie des axiomes.

a) Tous les axiomes, même les plus généraux, même ceux qui ne font que débiter, sous diverses formes, la notion d'être, ne se placent pas sur le même rang. Il y a entre eux une hiérarchie. L'un d'eux en occupe la cime : de lui tous les autres dépendent, à lui tous se réfèrent et finissent, quand on les analyse à fond, par se ramener. Ce principe est le suivant : il est impossible que la même chose soit et ne soit pas.

Transcrivons ici le célèbre passage où Aristote le décrit et le caractérise. « Le principe le plus assuré de tous est celui sur

1. Ci dessus, ch. IV, p. 141 à 143 et 177, 178.
2. *Ibid.*, p. 142, 152 à 157.
3. *Ibid.*, p. 160 sq.

lequel il est impossible de se tromper. Nécessairement celui-là doit être le plus connu [ou : le plus évident], γνωριμωτάτην : car c'est sur les choses qu'ils ne connaissent pas que les hommes se trompent. Il faut aussi que ce principe n'enferme aucune hypothèse [ou supposition d'existence[1]] : ἀνυπόθετον ; car ce qu'il est nécessaire d'avoir dans l'esprit pour comprendre n'importe quel être n'est pas une hypothèse [en d'autres termes : n'en suppose aucun]. Donc il est clair qu'un tel principe est le plus assuré de tous. — Mais quel est-il ? Disons-le maintenant : *il est impossible que le même attribut, au même point de vue, appartienne et n'appartienne pas au même être...* Voilà le plus assuré de tous les principes... Car il est impossible que n'importe qui puisse concevoir *que la même chose est et n'est pas...* C'est pourquoi quiconque fait une démonstration se réfère en dernière analyse à ce jugement, qui est, par nature, le principe de tous les autres axiomes : ἐσχάτην δόξαν· φύσει γαρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων[2] ».

Saint Thomas appelle ce jugement « le premier principe de la démonstration », « le principe des principes et l'axiome des axiomes : principium et dignitas omnium dignitatum[3] ». Et il s'explique ainsi : comme l'idée d'être est la première et la suprême idée, absolument universelle et contenue en toute autre, — de même le principe de contradiction, qui ne fait que la développer, est le premier et le suprême jugement : l'on ne peut en porter aucun sans enclore celui-là, rien démontrer sans s'appuyer sur lui, qui est indémontrable[4].

1. Cf. ci-dessus, p. 302.

2. *Met*, III, ch. III, n° 7 à fin ; Saint Thomas, IV, l. 6.

3. *Loc. cit.*, p. 354[1]. Sur le mot « dignitas », cf. ci-dessus, p. 303, texte et note 1.

4. « Ad hujus evidentiam sciendum est quod, cum duplex sit operatio intellectus — una qua cognoscit quod quid est, quæ vocatur indivisibilium intelligentia, alia qua componit et dividit, — in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione, est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens ; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, « impossibile est esse et non esse simul », decaudet ex intellectu entis, sicut hoc principium, « omne totum est majus sua parte », ex intellectu totius et partis : ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus, aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium « omne totum est majus sua parte », nisi intellecto prædicto principio firmissimo. » *Met.*, IV, l. 6, p 354[4]. — Cf. *de Veritate*, q. 1, a. 1.

Cette indémonstrabilité du premier principe exclut même la démonstration impropre, par analyse : car il est évidemment impossible de ramener l'être à quelque chose de plus général et de plus connu que lui : il ne souffre aucune définition. « Et c'est le fait de l'ignorance, ἀπαιδευσία, d'essayer de démontrer ce qui est indémontrable [1]. » Si donc quelque sceptique allait jusqu'à nier — verbalement : personne ne peut faire plus — le principe suprême, on pourrait seulement lui montrer, par un procédé régressif et *ad hominem*, qu'il l'affirme en chacun des jugements qu'il porte, car ce principe se trouve incorporé partout. Pour éviter de le professer, il faudrait se réfugier dans le silence, se rendre « semblable au végétal ὁμοίως φυτῷ [2] », qui est dépourvu de la faculté d'exprimer quoi que ce soit. Telle est l'inévitable et absolue domination qu'exerce, sur toute pensée discursive, le principe des principes.

b On pourrait se demander ici pourquoi Aristote et saint Thomas n'ont pas mis à cette place suprême le principe d'identité — « l'être est ce qu'il est », — dont la matière est la même, mais présentée selon le mode positif. L'affirmation possède en effet sur la négation une antériorité de raison : c'est parce que l'être est, qu'il exclut le non-être ; c'est parce qu'une proposition est vraie, qu'il faut nier sa contradictoire.

Mais ce sont là des subtilités logiques sans importance pour le problème qui nous occupe : Aristote et saint Thomas les négligent ouvertement. Les principes d'identité et de contradiction n'en font qu'un, ou si l'on veut, *le second est le revers du premier*, il exprime la négation corrélative à toute affirmation [3]. Leur objet est exactement le même : de part et d'autre, c'est toujours l'être pris comme tel, avec les propriétés qu'il implique essentiellement, l'être nécessairement un au point de vue où il est, indivisé en lui-même, séparé de ce qui n'est pas lui,

1. Aristote, *Met.* III, ch. IV, n° 2 ; Saint Thomas, IV, l. 6.

2. *Ibid.*, n° 3.

3. Mais il n'y a pas là de déduction proprement dite. On passe immédiatement, sans intermédiaire, sans moyen terme, de l'affirmation à la négation de sa contradictoire. On ne démontre pas que, si une proposition est vraie, sa contradictoire est fausse. Aristote et Saint Thomas présentent les oppositions des propositions comme immédiatement évidentes. Cf. ci-dessus ch. VIII, p. 285, 2e Cas, *b* et ci-dessous, ch. XI, p. 388, 389 ; Hamelin, *op. cit.*, p. 166 ; Maritain : *Petite Logique*, p. 202

excluant ce qui l'exclurait [1]. L'on peut traduire cela au positif ou au négatif, *affirmer que A est A*, ou *nier que A ne soit pas A* : les deux formules sont sœurs, et leur contenu rigoureusement identique.

Aussi nos auteurs s'en servent-ils indifféremment. Nous avons montré l'usage qu'ils font du principe de contradiction : c'est la formule la plus fréquente chez eux. Mais l'autre paraît aussi, à l'occasion. Par exemple Aristote, au VI[e] Livre de la *Métaphysique*, mentionne le principe d'identité : « Τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδὲν ἐστι ζητεῖν. Chercher pourquoi *l'être est lui-même*, c'est ne rien chercher, [parce que l'on touche là un élément primordial, au-delà duquel il est impossible de remonter]... Que *l'être soit lui-même*, αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό [ἐστιν], c'est là une raison unique et une cause partout identique, qui font que l'homme est homme et le musicien musicien. Quelqu'un pourrait dire [aussi bien, que cette raison et cette cause consistent en ceci] : l'être est indivisible d'avec lui-même ; ce qui est la définition de l'unité. Mais c'est là également quelque chose de commun à tous les êtres... » [2] Dans son commentaire de ce texte, saint Thomas passe, sans souci, du point de vue de l'identité à celui de la contradiction exclue. « Unumquodque est unum sibi ipsi. *Unde unumquodque de se prædicatur.* Nisi forte aliquis velit assignare aliam causam dicens, quod ideo homo est homo et musicum est musicum, et sic de aliis, quia unumquodque est indivisibile ad seipsum *Et ita non potest de seipso negari*, ut dicatur : homo non est homo. Unde oportet ut de se affirmetur. Sed hæc ratio non

1. En termes techniques : la notion d'être n'est pas séparée ici des « transcendentaux », *passiones entis*, *modi entis*, parmi lesquels figure l'unité. Sur ces propriétés, qui ne sont pas des réalités distinctes, mais des aspects divers de l'être, et sur leur hiérarchie logique, cf. Saint Thomas : *de Veritate*, q 1, a. 1 ; q. 21, a. 3. — Voir le texte cité ici page 315, note ; ; il y est dit que le principe de contradiction dépend du concept d'être, comme le principe que le tout dépasse les parties dépend des concepts de tout et de partie. Or ce dernier principe porte sur une *propriété*, non sur une *essence*. Cl. ci-dessus, ch. VIII, p. 286 et 287, texte et note 1.

2. *Met.*, VI, ch. xvii, n° 3. En lisant ce passage, on peut douter si la seconde phrase, et l'expression « indivisible d'avec lui-même, ἀδιαίρετον πρὸς αὐτό », énoncent le principe de contradiction ou une simple variante du principe d'identité. Saint Thomas, comme le montre le second texte que nous citons à cette même page, l'a entendu dans le premier sens. « Indivisible d'avec soi-même » veut dire, pour lui, « qui repousse sa propre négation ».

differt a prima... Et ideo idem est dicere quod unumquodque sit unum sibi ipsi, et indivisibile ad seipsum[1]. »

c) Examinons maintenant les autres principes universels, sur lesquels la critique de Kant a particulièrement attiré l'attention des scolastiques modernes. Ces derniers d'ailleurs, pas plus que les anciens, n'ont songé à en dresser la liste complète et invariable. *Le principe de causalité* : « ce qui n'existe point par soi-même a une cause », est leur exemple préféré. La plupart y joignent *le principe de raison suffisante :* « rien n'existe sans posséder tout ce qui suffit à son existence » ; — *le principe du tiers exclu :* « il n'y a pas de milieu entre les contradictoires » ; — *le principe de substance*, parallèle au principe de cause : « tout ce qui n'existe pas en soi-même requiert un sujet », etc.

A propos de ces divers principes, deux remarques suffiront.

D'abord, bien qu'ils se rattachent tous au principe d'identité ou de contradiction, comme nous le montrerons tout à l'heure en détail, ils se forment communément dans les esprits sans en être explicitement dérivés : une vue directe et immédiate suffit à les manifester. Par exemple, l'intelligence naturelle, que les arguments kantiens n'ont pas conduite à un doute artificiel, trouve d'emblée évident le principe de causalité, l'applique constamment et d'instinct. Je dis bien : le principe de causalité, au sens métaphysique, et non pas seulement son succédané positiviste, cette loi générale de l'expérience : qu'un phénomène se présente toujours à la suite et au milieu de certains autres. Indubitablement, dans la causalité, telle que la conçoit le commun des hommes, il y a autre chose et beaucoup plus que cette précession ou concomitance temporelle : il y a l'idée d'une détermination effective, d'une action efficace et productrice d'effet. — On pourrait faire des remarques analogues à propos du principe de substance. — A plus forte raison en va-t-il de même des principes plus simples et plus voisins du premier : tiers exclu, raison suffisante, etc. Pour admettre qu'il n'y a pas de milieu entre les contradictoires, que tout ce qui existe possède ce qui lui est nécessaire pour exister, il n'est pas

1. *Met.*, VII, l. 17.

besoin de déduction ni même d'analyse. Celle-ci ne saurait être qu'une *justification postérieure et réfléchie*, de ce qui s'est présenté d'abord *spontanément* à l'esprit [1].

En second lieu, ces divers principes ne se placent pas sur le même rang. Ils tiennent tous au premier, mais de plus ou moins près ; ils s'y rattachent tous, mais de façon plus ou moins directe. Ils sortent les uns des autres par une sorte de filiation, et l'on pourrait tracer leur arbre généalogique. L'analyse, la substitution de la définition au défini, de l'explicite à l'implicite, du détail au sommaire, serait ici le procédé à employer. Donnons-en au moins quelques exemples.

Les lois de l'opposition (réelle ou logique, des choses ou des propositions) se relient immédiatement au principe de contradiction. Celles de l'opposition des *contraires* s'y résorbent presque jusqu'à s'identifier avec lui [2]. *Le principe du tiers exclu* n'est que la loi de l'opposition des *contradictoires* [3]. Entre les contradictoires, il n'y a pas de milieu ; si l'une est vraie, l'autre est fausse [4]. Il est facile de réduire cet énoncé au principe de contradiction. En effet, le « milieu », l'hypothèse intermédiaire consisterait en ceci que l'affirmation et la négation seraient, ou bien vraies à la fois — ce qui est la négation directe du principe de contradiction ; ou bien fausses à la fois — ce qui revient au même : car la négation, affectant les deux contradictoires, transformerait l'affirmative en négative, et réciproquement ; une affirmation et une négation du même objet seraient encore soutenues en même temps.

1. Ces principes rentrent donc dans le cas des propositions immédiates décrites ci-dessus, ch. VIII, p. 286, 287 sq. 2e cas et 3e cas.

2. « Ex hoc enim quod impossibile est [idem] esse et non esse, *sequitur* quod impossibile est contraria simul inesse eidem » *Met.*, IV, 1. 6, p. 354[2] ; Aristote, III, ch. IV. Dans la réalité, les *contraires* sont deux choses qui s'excluent, mais qui peuvent être toutes deux absentes : par exemple, le blanc et le noir. En logique, les *propositions contraires* s'excluent réciproquement, mais elles peuvent être toutes deux fausses : par exemple, « tout homme est blanc », « aucun homme n'est blanc ». On voit qu'entre les contraires, soit physiques, soit logiques, il peut y avoir un milieu.

3. Les contradictoires sont des couples d'éléments opposés, l'un positif, l'autre négatif : celui ci nie précisément, exactement, sans plus, ce que celui-là pose. Exemple de contradiction dans les choses : un objet est blanc ou non blanc ; — exemple de contradiction dans les propositions : tous les hommes sont blancs, quelques hommes ne sont pas blancs.

4. *Post. An.*, I, ch. II, n° 12 : Ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν.

Le principe de raison suffisante n'est qu'un développement du principe d'identité. L'être est ce qu'il est. Cela revient à dire que l'être possède tout ce qui lui est nécessaire pour se poser dans la réalité, tout ce qui est requis pour être déterminé et constitué.

Le principe de causalité dérive, à son tour, du principe de raison suffisante. L'être a sa raison suffisante et particulièrement sa raison déterminante, soit en lui-même, soit hors de lui-même. Si donc elle n'est pas en lui, elle doit se trouver au dehors, c'est-à-dire que l'être doit avoir une cause. — Ce rapport à un déterminant extérieur n'est pas l'essence de l'être, mais une nécessité qui découle de ses caractères constitutifs, un « propre » qui n'entre pas dans la définition, mais sans lequel le défini ne saurait se rencontrer[1].

1. Saint Thomas, I^a. q. 44, a. 1, ad. 1^um. Plusieurs scolastiques modernes font ressortir avec raison la différence qui existe entre une proposition de ce genre et les jugements analytiques au sens kantien. L'analyse à laquelle ceux-ci doivent leur nom n'est en somme que la définition formelle d'un sujet : chez eux, le lien qui unit le prédicat au sujet est un lien « *d'identité* » (*Critique de la Raison pure*, Introduction, IV). Ici au contraire, l'analyse porte sur le sujet tout entier, pris avec tout ce qu'il possède ou implique nécessairement. Cf. Mercier : *Critériologie générale* (3e édition), p. 221 ; Geny : *Critica*, n° 377, p. 223 ; etc.

CHAPITRE X

LES INFÉRENCES

DEUXIÈME PARTIE : POINTS DE DÉPART DE LA DÉDUCTION
LES PROPOSITIONS IMMÉDIATES (*Suite*)

ÉTUDE SPÉCIALE DES PROPOSITIONS IMMÉDIATES LES PLUS IMPORTANTES

II. — Les définitions

A l'inverse des axiomes, dont l'influence dépasse les frontières des diverses sciences, les définitions ont leur place à l'intérieur de chacune[1]. Elles énoncent en effet les caractères communs à une certaine classe d'êtres, l'essence, le τί ἐστιν, le *quod quid est*, des individus qui la composent.

§ 1. — Contenu des définitions : l'essence, non l'existence.

Elles n'enferment, nous l'avons vu, aucun jugement, aucune affirmation ou négation d'existence[2]. « La définition, dit Aristote, est un discours qui signifie *ce qu'est* la chose[3] ; » et non *qu'elle est* ou *n'est pas*.

Ceci est vrai en plus d'un sens. D'abord, dans son intérieur, la définition n'est pas constituée comme une proposition, elle n'établit pas un rapport entre un sujet et un prédicat ; elle est

1. Cf. ci-dessus, ch. IX, p. 302.

2. *Post. An.*, I, ch. II, n° 14 ; Saint Thomas, l. 5. Cf. ci-dessus, ch. IX, *loc. cit.*

3. *Topic.*, I, ch. IV (alias V), n° 2 ; — *Post. An.*, II, ch. IX (alias X), n° 1. Saint Thomas, l. 8.

une unité indivise et continue, une combinaison de caractères qui s'emboîtent l'un dans l'autre, qui se complètent et se modifient mutuellement[1]. Par exemple, définir l'homme « animal raisonnable », ce n'est pas affirmer que « l'animal est raisonnable », ni que « le raisonnable est animal »[2].

En second lieu, la définition ne signifie pas davantage l'existence du sujet à quoi elle s'applique. La grande différence entre la démonstration et la définition, d'après Aristote, est que l'une porte sur l'existence, et l'autre sur l'essence, la première prouve une vérité, la seconde dessine une forme[3]. Bien plus, réduite à ses propres termes, la définition n'indique même pas expressément que ce dont elle parle soit possible : elle met dans l'esprit des concepts, sans rien lui apprendre de ce qui concerne leur réalisation[4].

Mais ici s'accuse une antinomie apparente. Toute définition *présuppose* l'existence de ce qu'elle décrit. Elle n'est pas un jeu d'esprit, une combinaison fantaisiste de concepts, comme le bouc-cerf ou la chimère. Elle est cueillie sur la réalité. Quand l'esprit la façonne, il travaille sur du réel, et il en a conscience. Il ne peut dégager l'essence des êtres concrets (soit directement expérimentés, soit simplement conçus, en partant de données qui requièrent leur existence) sans savoir, par là même, qu'ils sont : non pas que l'essence et l'existence se confondent à ses yeux, mais parce que la seconde conditionne la découverte de la première[5].

Ainsi, d'une part, la définition n'embrasse pas l'existence, de l'autre, elle la suppose, comme son nécessaire fondement. On ne saurait définir le non-être, parce qu'il n'est rien. Il faut à la définition une matière actuelle ou, du moins, pos-

1. Voir ci-dessus, ch. V, ce qui a été dit du jugement considéré comme une *composition* ou une *division*, par opposition à l'idée, même complexe, p. 181 sq.

2. *Post. An.*, II, ch. III, n° 11 ; Saint Thomas, l. 2, p. 184[2].

3. *Post. An.*, II, ch. III, n° 12 ; Saint Thomas, l. 2 ; — ch. VII, n[os] 2, 3, 4, et 5 ; saint Thomas, l. 6.

4. *Post. An.*, II, ch. VII, n° 5 ; Saint Thomas, l. 6, p. 193[1]. — Pour le dire en passant, les textes cités dans cette note et la précédente contiennent le fondement aristotélicien de la distinction entre l'essence et l'existence.

5. *Post. An.*, II, ch. VII, n° 2 ; Saint Thomas, l. 6 ; — ch. VIII, n[os] 7, 9, etc. ; Saint Thomas, l. 7.

sible : bref, un rapport quelconque à l'existence. On peut bien expliquer ce que signifie le mot « bouc cerf », qui recouvre deux concepts arbitrairement assemblés ; mais on ne peut définir l'animal de ce nom, et le placer ainsi auprès du cheval ou du bœuf, sans le supposer capable d'exister comme eux. Si l'on coupe ce lien de la définition avec la réalité, elle se réduit à une question de vocabulaire, à un renseignement lexicographique, à l'indication d'un sens, d'une signification, à ce que l'on appelle une « définition de mot », laquelle — son nom même le dit — n'est pas une définition réelle[1].

§ 2. — Origine des définitions.

Quelle est l'opération intellectuelle d'où naît la définition ?

A) A coup sûr, ce ne peut être la démonstration, le syllogisme[2]. Ceci est d'abord la conséquence de ce qui vient d'être dit. En effet, nous l'avons vu, la définition s'oppose à la démonstration. Elle laisse hors de compte le fait, la vérité, τὸ ὅτι, que celle-ci prétend établir ; elle se présente, non comme une *proposition*, pareille à celle qui conclut le syllogisme, mais comme une *simple appréhension* de l'esprit : son contenu ne

1. *Post. An.*, II, ch. VII, n° 6, Saint Thomas, l. 6 ; — *Topic.*, I, ch. IV (*alias* V), n° 3. — De ce que l'irréel ne soit susceptible que d'une définition nominale, il ne suit pas que toute définition nominale concerne l'irréel. Avant de définir réellement un objet, on commence par lui emprunter des traits quelconques qui indiquent de quoi on va parler. Cf. *Topic.*, *loc. cit.*

Les deux aspects indiqués des relations de la définition à l'existence ne doivent jamais être perdus de vue quand on lit Aristote. Le philosophe insiste parfois sur l'un d'eux jusqu'à paraître oublier l'autre. Dans certains endroits par exemple il s'exprime comme si toute définition se réduisait à une explication de mots, incapable de faire connaître la réalité (*Post. An.*, II, ch. VII, n° 10). Il faut entendre cela de la définition séparée de son fondement, privée de sa doublure d'existence. C'est l'interprétation de Saint Thomas : « Nec enim super talem rationem significantem idem quod nomen addit aliquid definitio, nisi quia significat essentiam alicujus rei : *unde si non sit aliqua res cujus essentiam definitio significet, nihil differt definitio a ratione exponente significationem alicujus nominis.* » (l. 6, p. 193[1]. Cf. fin de la leçon.) Voir aussi *ibid.*, ch. IX (*alias* X), n° 1, et notre ch. IX, p. 302. (La conclusion citée du ch. VII d'Aristote, n° 10, pourrait aussi passer pour une conclusion provisoire, un *videtur quod*, une difficulté, διαπόρημα (ch. VIII, n° 13), et c'est le sens de l'adverbe *dispulative*, par quoi saint Thomas la qualifie. Il faut cependant noter que ce point de la discussion est ensuite incorporé partiellement à la doctrine positive. Cf. ch. VIII, n° 13.)

2. *Post. An.*, II, ch. VIII, n° 13, Saint Thomas, l. 7, fin. Cf. ch. III et IV en plier ; Saint Thomas, l. 2 et 3.

comprend que les éléments coordonnés de l'essence; il est donc tout différent du terme auquel aboutit la démonstration [1].

Mais il faut dire davantage. Toute tentative de prouver l'essence d'une chose, d'établir sa définition par syllogisme, serait contradictoire, envelopperait une pétition de principe. Aristote donne de ceci une démonstration quelque peu épineuse, mais dont il nous faut cependant reproduire l'essentiel, sous peine de ne pas traiter notre sujet à la rigueur.

Donc, il répugne que la définition apparaisse comme la conclusion d'un syllogisme. Quelles seraient en effet les conditions à remplir pour cela ? Il ne suffirait pas de prouver, comme dans les syllogismes ordinaires, que le sujet *possède* tel attribut parmi les siens, mais il faudrait prouver que *cet attribut, c'est lui, par identité :* pas seulement, par exemple, que l'homme possède l'animalité, la rationalité et la mortalité, mais que l'homme, c'est identiquement « l'animal raisonnable mortel ». Il faudrait prouver, non pas que la catégorie exprimée par le sujet *rentre* dans la catégorie délimitée par l'attribut, mais que les deux catégories *coïncident* exactement : pas seulement que l'homme, est une espèce d'animal raisonnable mortel, mais qu'il constitue, à lui seul, toute la classe. *Definitio debet convenire toti et soli.* Rien du défini ne doit déborder la définition, rien de la définition ne doit déborder le défini. Il ne s'agit pas ici de l'*union*, de la *liaison* de caractère divers, de leur *présence simultanée* dans un sujet, de leur *inclusion* réciproque, mais au contraire de leur équivalence absolue. Pour faire cette preuve, il faut évidemment trouver un moyen terme qui jouisse des mêmes propriétés, qui lui-même ne déborde le défini et n'en soit débordé à aucun point de vue, dans aucun sens. Par exemple, *avant* de conclure que « l'homme est l'animal raisonnable mortel », il faut savoir, et poser dans les prémisses, qu'il est autre chose qui coïncide exactement avec « l'animal raisonnable mortel ». Autrement, le moyen terme ne serait pas proportionné à la jonction qu'il doit opérer entre deux extrêmes rigoureusement égaux à tous les points de vue ; il ne cadrerait

1. Voir les références indiquées dans les notes de la page 321.

pas avec eux, il ne s'y ajusterait pas. Qu'est-ce à dire, sinon que lui-même doit être déjà une définition ?... Or la définition ne peut être qu'unique, comme l'essence qu'elle exprime. Elle n'a point de double ni de sosie : on peut bien la déguiser sous des mots différents, mais ces costumes variés ne changent rien à sa signification réelle. Et ainsi, dans cette prétendue démonstration, *avant de conclure*, par le seul fait du moyen terme *préalablement connu*, la définition est déjà dans l'esprit. C'est un escamotage : on a placé subrepticement dans le fond du chapeau ce que l'on a l'air d'y découvrir. Le moyen terme ne diffère pas en réalité du prédicat de la conclusion; et donc celle-ci suppose ce qu'elle est censée prouver [1].

En suivant chez Aristote cette argumentation serrée, les petites phrases sèches, dures, hachées, elliptiques, où elle prend corps, on peut ressentir l'impression de la subtilité logique, d'une aridité qui fatigue l'esprit sans le nourrir. Quoi qu'il en soit, rien du moins ne montre mieux que ces développements, combien il est injuste d'accuser le péripatétisme de construire le monde *a priori*, à quel point il a le souci de se tenir en relations intimes et perpétuelles avec l'expérience. Sans doute la déduction n'est pas absente de la philosophie de la Nature [2]. Mais celle-ci n'a pas d'autre fondement que l'observation et l'induction. Que, d'après Aristote et saint Thomas, la définition soit indémontrable, cela prouve qu'à leurs yeux, l'homme n'a pas à dire ce que les choses *doivent être*, mais à les accepter pour ce qu'elles sont, non à construire l'Univers, ou à le *déduire*, mais à le regarder et à l'étudier. La matière qu'il façonne dans ses définitions lui est fournie, « donnée ». Pour les élaborer, il ne s'envole pas dans le vide, au-dessus des réalités qui meublent son séjour terrestre, et dont la résistance fait barrière à l'indépendance de ses mouvements. S'il perd leur contact, il n'en peut rien dire, puisque, contingentes, elles ne sont là qu'en

1. *Post. An.*, II, ch. IV, Saint Thomas, l. 3.

2. Cette partie de la philosophie, appelée aussi physique par les anciens, a pour objet tous les êtres accessibles à l'expérience, y compris l'homme. Sur la part de déduction qu'elle contient, voir, par exemple, page suivante et ci-dessus, ch. VII, p. 276 sq.

fait, alors qu'elles pourraient n'y pas être. Si l'expérience vient à manquer, la connaissance philosophique et scientifique des domaines qu'elle eût dû explorer s'évanouit du même coup : l'induction ne peut plus confectionner ces idées universelles dont se composent toutes les définitions, même les mathématiques [1].

A cette orientation générale de la doctrine ne s'oppose pas ce qui a été dit plus haut [2] de la possibilité d'une déduction partielle, relative, de la définition, ou de l'essence qu'elle exprime. Car, nous le savons déjà, une telle déduction n'est pas une démonstration véritable. Loin d'établir l'essence par des moyens propres et indépendants, elle la suppose d'abord connue en partie, dans sa matérialité ; elle la reçoit telle de l'expérience et de l'induction, et elle part de là pour en chercher les tenants et aboutissants. Elle ne dit pas : il doit y avoir, dans la nature, des phénomènes que nous appellerons éclipse ou tonnerre, et qui seront constitués de telle sorte. Elle constate que ces phénomènes existent et sont ainsi constitués. Puis elle recherche en dehors d'eux — et pas davantage par la voie déductive — les causes qui en expliquent la genèse. L'éclipse est une ombre de la lune. Mais il y a des ombres de plus d'une sorte. D'où provient celle-ci ? Est-ce l'astre qui s'éteint ou qui se cache ? [3] Non, c'est la terre qui s'interpose entre le soleil et lui. Une fois cela connu, le cycle des découvertes est clos : on ne découvrira plus rien. Mais de ce qui est dès lors acquis s'ensuit cette conséquence : que l'éclipse *doit* se produire ; de l'interposition de la terre *se déduit la nécessité* (hypothétique) de l'ombre. Dans cette déduction, aucun fait nouveau n'est mis au jour, mais un fait déjà enregistré apparaît nécessaire ; il ne s'agit pas de prouver une existence, une vérité de fait, ni même le rapport qui existe entre les faits [4] : il ne s'agit que d'expliciter et de mettre en forme logique ce qui a déjà été perçu par l'esprit [5].

1. *Post. An.*, I, ch. XVIII ; Saint Thomas, l. 30.
2. Ch. VIII, p. 297 sq.
3. *Post. An.*, II, ch. VIII, n° 11 ; Saint Thomas, l. 7.
4. Ci-dessus, p. 321, 322.
5. Saint Thomas, *Post. An.*, II, l. 8, p. 197[2] : « Illa (illorum ?) quæ possunt

De plus, n'oublions pas[1] qu'une telle « démonstration » ne touche que certains éléments de la définition : des réalités subordonnées, dépendantes. Sans parler de l'ignorance fatale où nous tiennent les circonstances et des moyens d'investigation toujours limités, il vient un moment où, dans la régression à travers les causes secondes, nous atteignons un élément premier qui, dans son ordre, dans l'orbite de la création, ne dépend plus de rien. Il n'y a pas à l'expliquer : c'est ainsi parce que c'est ainsi. En effet, dans la nature des choses qui s'offre à nous, nous pouvons bien apercevoir certaines connexions, certains liens de dépendance et de consécution, mais que cette nature elle-même soit ceci plutôt que cela, on n'en saurait donner d'autre raison que la libre volonté du Créateur[2]. Aussi saint Thomas nous avertit qu'après la découverte des causes efficientes ou finales, la recherche s'arrête : « *ulterius non est procedere.* » On tient une explication suffisante : ces causes elles-mêmes n'en appellent, dans leur ordre, à rien d'ultérieur[3].

La conclusion qui ressort de cet ensemble de remarques ne peut être que celle d'Aristote : *à tout prendre, en dernière analyse, et à parler proprement, la définition ne se démontre pas :* οὔτ' ἔστιν ἀπόδειξις αὐτοῦ[4]. « Quand on en est aux principes des diverses sciences [parmi lesquels figure la définition], il n'y a pas à en chercher le pourquoi : chacun s'impose par lui-même à l'adhésion[5]. » « Le principe (indémontrable) de la science est la connaissance des définitions[6]. » Et ainsi, comme le dit très justement O. Hamelin, « le dernier mot, comme le premier, de la théorie aristotélicienne de la définition, c'est que la définition, non seulement des essences simples, mais des

habere medium et quorum est altera causa, potest manifestari quod quid est, ita tamen ut non demonstretur ipsum quod quid est, sed magis ut medium demonstrationis quod quid est accipiatur. »

1. Ci-dessus, ch. VIII, *loc. cit.*

2. Ou, s'il s'agit des choses artificielles, que la libre volonté de l'homme.

3. *Post. An.*, I, l. 16 ; II, l. 8.

4. *Post. An.*, II, ch. VIII, n° 13.

5. *Topic.*, I, ch. I, n° 6 ; — *Post. An.*, II, ch. VIII, n° 14 (*alias*, ch. IX, n° 1) ; Saint Thomas, l. 8. Cf. I, ch. X, n° 1, 2, 4 ; Saint Thomas, l. 18.

6. *Post. An.*, I, ch. III, n° 4 ; Saint Thomas, l. 7.

essences composées, ne se déduit pas, ne se devine pas, qu'elle constitue en d'autres termes, une connaissance immédiate[1] ».

B) Une seule origine reste donc possible pour la définition. Indémontrable, elle ne peut trouver sa justification que dans le procédé inductif. Celui-ci est l'unique « argument, συλλογισμός, » d'où puissent naître les propositions premières et immédiates, au nombre desquelles se place la définition[2]. L'expérience seule peut nous faire connaître ce que sont les choses : c'est elle qui, dilatée dans l'universel par l'induction, exprime leur nature et leur essence. Nous avons assez longuement développé ce point de vue dans notre chapitre VII pour n'avoir pas à y revenir.

C) Mais l'induction d'où naît la définition n'est pas une induction quelconque. C'est une induction méthodiquement conduite[3], et qui, par la division et le rapprochement d idées générales d'abord acquises, s'achemine vers une vue plus nette et plus organique de la réalité. Quand l'esprit s'avise de vouloir définir une classe, une catégorie d'êtres, il est déjà nanti d'une provision de renseignements sur elle, et la tâche qui lui incombe désormais n'est que de les trier, de les distinguer, de les ordonner, de les hiérarchiser. La définition n'est pas la première appréhension intellectuelle de l'objet, la pensée originelle que l'esprit s'en forme, mais l'exploitation rationnelle, réfléchie, volontaire, des données déjà acquises[4].

Dans les pages qui suivent, il sera souvent question d'es-

1. Hamelin, *Op. cit.*, p. 253. Interprétation plus juste dans sa netteté que celle de Zeller. *Op. cit.*, p. 253. Cf. notes F et G à la fin du présent volume.

2. *Prior. An.*, II, ch. xxv, n° 5.

3. Du genre de celles que nous avons décrites plus haut, ch. VII, p. 250 sq. et 268 sq.

4. Aussi quand Aristote décrit les méthodes de la définition, *Post. An.*, II, ch. xii (alias xiii), il part des idées générales, des universaux *déjà formés*. Bien plus, il suppose qu'ils se sont déjà groupés spontanément en genres et en espèces : « il ne faut pas sortir du genre... il faut diviser le genre. . .rapprocher les individus de même espèce, etc. », n°s 2, 7, 21. Le travail de la définition ne consiste qu'à contrôler, à critiquer, à réformer au besoin ces résultats spontanés. Voir ci-dessous, p. 334 sq., 337 à 339, etc.

sence, de substance et d'accident. Avant d'aller plus loin, nous devons préciser le sens que de telles expressions peuvent avoir ici.

Note préliminaire. — Sur une question de méthode.

Nous savons déjà que la définition a pour but de dégager l'essence des choses, de discerner leurs caractères substantiels de leurs accidents. Or, d'après la métaphysique thomiste, ces deux sortes d'éléments sont réels et réellement distincts : la nature contient de vraies substances et de vrais accidents. Mais une bonne méthode ne nous permet pas de prendre ici cette thèse pour accordée. Et d'autre part, nous ne pouvons songer à la démontrer : un morceau d'ontologie, cousu au milieu d'un exposé de critique, ne serait pas à sa place. Quelle attitude prendrons-nous donc à l'égard de la thèse mentionnée ? Deux mots suffiront à le faire entendre. La doctrine exposée ci-dessous ne suppose pas la distinction réelle entre la substance et l'accident. Mais elle la rencontre et s'harmonise avec elle.

a) Nous ne disons pas : il y a dans la nature des entités-substances et des entités-accidents, et *par conséquent*, la définition doit savoir les discerner, afin de s'attacher exclusivement aux premières. Mais nous disons : indépendamment de toute métaphysique de la substance, de toute hypothèse sur la structure intime du réel, voici comment la définition doit se construire, *quel que soit son objet.*

Nous constatons d'abord qu'à propos de tout, l'on peut distinguer le principal du secondaire ; les modifications variables, superficielles, du fond qui demeure ; le contingent du nécessaire ; les caractères généraux, propres à un groupe, des détails particuliers qui affectent ses membres. Ceci n'implique aucune ontologie : c'est au contraire l'ontologie qui s'appuiera sur ces constatations de bon sens.

En second lieu, nous avons appris, par l'étude des universaux, que notre esprit a le pouvoir de séparer, dans sa considération, cela même qui se trouve indissolublement uni dans la réalité : une « nature », par exemple, des individus où elle se

réalise, un genre de la différence spécifique qui le détermine (universels *directs*).

Sur ces deux points reposent la légitimité d'une étude purement logique et critique de la définition, et celle du vocabulaire que l'on y emploiera. Nous appellerons *substance*, *essence substantielle*, ou *essence* tout court, l'unité considérée par l'esprit : que les contours en soient tracés par la réalité même ou par une opération abstractive. Nous appelons *accident* tout ce qui n'entre pas dans cette unité.

Donnons quelques exemples. Soit la nature humaine. La réalité toute seule se charge de faire le partage entre cette nature et maintes circonstances qui peuvent l'accompagner. Que l'individu coure ou marche, qu'il reste assis ou couché, qu'il exerce la profession de musicien ou celle d'architecte, peu importe : c'est toujours lui ; ses caractères d'homme, son identité personnelle subsistent, inaltérés. L'abstraction venant là-dessus pousse la dissociation plus avant et relâche même les liens essentiels. On peut considérer la nature sans l'individualité : l'homme dans plusieurs personnes humaines ; ou le genre sans l'espèce : l'animal dans le chien, le bœuf et l'âne. De telles opérations sont toutes naturelles, spontanées, élémentaires, et chacun de nous, sans avoir besoin de spéculer sur la substance et l'accident, les accomplit cent fois le jour.

Ces remarques trouvent leur application en tout ordre de choses : aussi bien à propos de ce qui est substance que de ce qui est accident *dans l'ordre ontologique*. Car les accidents ont aussi leur essence, leur substance, oserait-on dire, leur constitution intime, leur *quod quid est :* on peut vouloir exprimer ce qu'ils sont [1].

Et les spécimens de définition que nous donnent Aristote et saint Thomas sont empruntés indifféremment aux accidents et aux substances [2]. Seulement, quand il s'agira de définir les accidents, — par exemple un événement cosmique (l'éclipse,

1. « Color est *quid* [scilicet genus] albedinis. » *Met.*, VII, l. 4, Aristote VI, ch. IV, n° 8.

2. Outre les passages cités ci-dessus, p. 326, voir *Met.*, VII, ch. II, Saint Thomas, VIII, l. 2 : les définitions de la maison, du seuil, de la glace, de la symphonie, etc.

le tonnerre) ou une figure de géométrie (le triangle), — on les traitera en pratique comme des substances, comme des êtres subsistant en eux-mêmes, comme des « natures » douées de caractères uniformes sous leurs particularités variables, possédant une essence, d'où dérivent des propriétés diverses ; on les considérera provisoirement à part de la matière réelle qu'ils affectent, du fonds substantiel ontologique, dont ils représentent un certain état [1].

Bien plus, rien n'empêche, en principe, des groupements de caractères, que la métaphysique, la science ou le sens commun déclareront tout à fait occasionnels et contingents, d'être pris comme matière à définition. Je n'ai pas besoin de m'inquiéter, par exemple, de savoir si telle catégorie d'animaux ou de plantes forme une espèce stable ou une simple variété, pour y apercevoir des caractères communs et constants : je puis définir le lévrier ou le bouledogue, comme le chien ; l'homme blond des régions septentrionales de l'Europe, ou le nègre, aussi bien que l'homme. Le plus fragile équilibre de circonstances : le beau temps, le calme des eaux, peut avoir sa définition [2]. La liberté de l'esprit est ici très large. C'est un décret de lui qui délimite la matière qu'il lui plaît de considérer et de définir, en dehors de laquelle toute différence sera tenue pour accidentelle et insignifiante *par rapport à cette définition*. Pour que l'opération ne soit pas absolument vaine, il suffit que l'ensemble considéré présente objectivement quelque unité.

b) A ce dernier trait, on voit qne la liberté dont nous par-

1. « Non est inconveniens id, quod est accidens in respectu ad aliquid, esse etiam subjectum respectu alterius Sicut superficies est accidens respectu substantiæ corporalis, quæ tamen superficies est primum subjectum coloris... Triangulus, primo modo demonstrationis, se habet ut passio, in secundo se habet ut subjectum. » Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 2, p. 87[1]. Voir chez Aristote, *Met.*, VI, ch. x, nos 4 et 5, (Saint Thomas, VII, l. 9, p. 483[2]), les exemples allégués pour montrer comment se définit la substance. Chose étrange, ils sont empruntés aux accidents, ils représentent des accidents *pris substantiellement* : ce sont le nez camus (simum), la statue, le cercle. « Pars substantiæ est et materia et forma, ex quibus est aliquid compositum... Intelligimus enim concavitatem quasi formam et nasum quasi materiam, et simum quasi compositum, etc. » — Sur la manière de construire la définition de l'accident comme tel, cf. *Ibid.*, ch. iv, n° 8 sq., ch. v ; Saint Thomas, l. 4 ; — *Met.*, VII, ch. ii, n° 6 sq. ; Saint Thomas, VIII, l. 2, p. 517 ; — *Post. An.*, I, l. 10, p. 101[4] ; — *de Ente et Essentia*, ch. vii.

2. Aristote, *Met.*, VII, ch. ii, n° 8 ; saint Thomas, VIII, l. 2, *in fine*.

lons n'implique aucune espèce de subjectivisme. C'est toujours le réel qui conditionne la légitimité des opérations de l'esprit. Sans avoir supposé la métaphysique, la logique la rejoint, et nous nous trouvons ici à l'un de leurs points de rencontre.

Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, plus un être sera vraiment un et indépendant en son mode d'exister, mieux il lui conviendra d'être traité comme tel par la définition, plus la définition lui ressemblera. S'il y a, dans le monde, des substances, au sens métaphysique du mot, c'est pour elles par excellence que la définition est faite [1].

Nous avons dit : toutes choses égales d'ailleurs. Car il se peut que, par un autre côté, l'être substantiel oppose aux tentatives de définition des obstacles particuliers. Je ne parle pas de substances situées hors du monde où s'exerce notre expérience. Mais dans ce monde même, en plein domaine du sensible, s'il existe des substances au sens d'Aristote et de saint Thomas, elles doivent être l'élément le plus difficile à atteindre : la difficulté apparaîtra d'elle-même, sans avoir été supposée en vertu d'une thèse métaphysique. Car il est naturel que des réalités diverses soient diversement connaissables et définissables, et que les profondeurs de l'être soient plus malaisément accessibles que sa surface [2]. Nous verrons plus loin ce qui en est [3].

1° Idéal et structure générale de la définition. — *a*) La définition, avons-nous dit, est un triage. Son idéal est de ne retenir que les seuls caractères essentiels d'un objet, de délimiter le fonds premier et nécessaire, d'où découlent toutes ses propriétés, qui conditionne tous ses changements, qui explique ses divers aspects, sans lequel, en un mot, l'objet ne serait pas ce qu'il est : *quod quid est*, τὸ τί ἐστιν [4].

1. Aristote, *Met.*, VI, ch. IV ; Saint Thomas, VII, l. 3 et 4, p. 461 et 463.

2. Cf. ci-dessus, ch. IV, p. 138 ; ch. VII, p. 272, et ci-dessous, p. 352 sq.

3. Ci-dessous, *pag. cit.*

4. *Post. An.*, II, ch. IX (alias X), n° 1 ; Saint Thomas, l. 8 ; — *Topic.*, VII, ch. II (*alias* III), n° 2.

b) Mais encore, parmi ces caractères essentiels, comme parmi les concepts qui les représentent, l'inégalité règne. Tous ne sont pas situés sur le même plan, et la définition devra tenir compte de l'ordre où ils se rangent, de la hiérarchie qui les gouverne. Les vues que nous prenons des choses sont plus ou moins déterminées, plus ou moins éloignées de la précision concrète de réel. Je puis considérer Pierre comme un sujet quelconque, comme un sujet corporel, comme un corps vivant, comme un vivant doué de sensibilité — c'est-à-dire comme un animal, — enfin comme un animal raisonnable, — c'est-à-dire comme un homme. On voit que chacune de ces vues partielles contient en elle toutes les précédentes, et quelque chose de plus. Or, à mesure que ces additions successives s'opèrent, le concept se détermine graduellement et ressemble davantage à la réalité. Car rien n'existe que le concret dans sa détermination ultime. Et c'est pourquoi « l'animal raisonnable » est plus proche de l'existence réelle que « l'animal » tout court, et ce dernier que « le vivant » ou « le sujet corporel [1] ». Ceci revient à dire que, parmi les caractères discernés dans l'essence, les uns se présentent comme déterminables et les autres comme déterminants, ou, pour parler le langage technique d'Aristote et de saint Thomas, qu'ils sont entre eux comme « puissance » et « acte ». Le vivant, par exemple, *peut* être sensible ou non, animal ou végétal... Par conséquent, lorsque plusieurs de ces caractères s'unissent pour former une définition, ils doivent être organisés selon leur ordre et leur hiérarchie naturelle : les déterminables ou « puissances » avant les déterminants ou « actes ». Des premiers seront pris les *genres*, plus ou moins éloignés ou prochains ; des seconds seront prises les *différences* [2]. D'ailleurs, il suffira d'énoncer le

1. Cf. ci-dessus, ch. IV, p. 171, 172.

2. *Met.*, VII, ch. II ; Saint Thomas, VIII, l. 2 ; — ch. VI ; Saint Thomas l. 5 ; — *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), nos 10, 11, 18 ; Saint Thomas, l. 14 et 15 ; — *Topic.*, VII, ch. II, no 2. — Cf. Cajetan : Commentaire du *de Ente et Essentia*, ch. VI, q. 14, *circa finem*. — Dans le passage allégué des *Topiques*, il est dit que « les genres et les différences sont attribués [au défini] comme constitutifs essentiels κατηγορεῖται ἐν τῷ τί ἐστι » : ce que les scolastiques, en calquant littéralement les mots grecs, ont traduit ainsi : *prædicantur in quid*. Toutefois on dit aussi, avec une précision plus nuancée, que la différence, prise isolément, est prédiquée *in*

genre *prochain*, puisqu'en lui se trouvent inclus tous ceux qui le précèdent. Ainsi l'être sera rapproché de ses parents les plus lointains ; tandis que la différence le séparera de ses voisins les plus immédiats. Le résultat de ces opérations sera une formule précise, rigoureuse, logiquement organisée, qui permettra de désigner le défini sans aucune ambiguïté et de le classer à son rang dans la série des êtres. Outre le surcroît de clarté que la pensée y puisera pour elle-même, elle y gagnera de devenir plus facilement communicable.

2° La structure de la définition justifiée. — a) *Plusieurs concepts, et pourquoi.* — Cependant, à quoi bon toute cette maçonnerie d'abstractions ? pourquoi la définition est-elle un assemblage de concepts ? d'où vient qu'un seul ne suffit pas à la constituer ?

On le comprendra sans peine, si l'on veut bien se souvenir d'un fait que nous avons déjà eu plusieurs occasions de rappeler, et qui est, du reste, assez évident par lui-même. L'esprit humain ne s'avance que pas à pas dans les régions de l'intelligible. Placé en face de son objet, il ne l'étreint pas tout entier d'un seul coup ; il n'y saisit pas en une fois tout ce qui y est saisissable pour lui ; il doit y revenir, y jeter des regards successifs, le considérer sous plusieurs biais [1]. En particulier, dans le cas de la définition, l'intelligence s'efforce d'éclaircir et d'expliquer ce qu'elle a déjà saisi en bloc et confusément. Pour cela, une *analyse* est nécessaire. Pour être expliqué, compris, le défini doit être décomposé en ses divers éléments ou principes, dont chacun sera considéré à part, puis réintégré dans une synthèse qui est la définition même. Définir, c'est traduire, c'est poser une équation [2] où un même objet est signifié, dans

quale quid, c'est-à-dire comme la partie déterminante de l'essence, à la façon d'un qualificatif essentiel. Sur cette question de vocabulaire on peut consulter Jean de Saint-Thomas : *Logica*, II, q. 7, a. 1 (t. I, p. 316) et Tolet, *in Post. An.*, II, ch. xiv (xii).

1. La raison profonde de ceci est d'ordre psychologique et ontologique. Elle ne serait pas à sa place dans ce traité de critique.

2. J'entends ici la définition appliquée, attribuée à un objet, et non la définition en soi, isolée du défini. Cf. ci-dessus, p. 322 et 323.

le premier membre, par un concept unique, vague, confus, et dans le second, par une multiplicité d'idées distinctes, de concepts agencés, par une somme dont les diverses parties sont énumérées selon le rapport qui les unit : $A = a + b + c$; « l'homme est l'animal raisonnable mortel ». La définition donne la monnaie de la pièce qu'est le défini. Et voilà pourquoi la définition comporte obligatoirement plusieurs termes. Un terme isolé n'expliquerait rien ; il ne pourrait que suggérer un concept identique à celui qu'il prétendrait éclaircir, puisque, par hypothèse, il aurait à en rendre, à en égaler rigoureusement le sens. Deux concepts de même contenu ne sont pas deux, mais un. Toute la différence entre le terme défini et le terme définissant serait donc d'ordre purement verbal. Le signe, les mots seuls différeraient : un mot compris serait substitué à un mot incompris. Ce serait traduire, non l'idée, mais le mot ; il y aurait définition de mots et non de choses : thème ou version, œuvre pareille à la composition du dictionnaire d'une langue étrangère. Au contraire, plusieurs termes substitués à un seul suggéreront des concepts différents du concept primitif, et qui par conséquent pourront être mieux compris ; tandis que, d'autre part, leur somme, leur combinaison pourra dessiner en clair son équivalent exact [1].

b. *Des concepts plus universels que le terme à définir, et pourquoi.* — Mais de quelle espèce de concepts s'agit-il ? Nous ne comprendrons bien comment la définition est éclairante que si nous saisissons d'abord exactement la nature de ses éléments. L'appréhension confuse primitive y est remplacée par des vues partielles, et par là plus aisément saisissables : c'est entendu. Mais il existe des parties de plus d'une sorte ; qu'est-ce qui caractérise celles-ci ? par quoi précisément sont-elles plus restreintes que le concept total de l'objet à définir ? En dépit du heurt paradoxal des expressions, il faut répondre : parce qu'elles sont plus générales, plus universelles.

En effet, l'universel a deux propriétés qui varient en raison

1. Aristote : *Metaph.*, VI, ch. x, n° 9 sq. ; Saint Thomas, VII, l. 10, (Cf. l. 9, *initio*) ; — ch. xv, n° 5 ; Saint Thomas, l. 15, p. 504[1].

inverse : la *compréhension* et l'*extension*. La compréhension, c'est le contenu du concept, les caractères qu'il exprime. Par exemple, le concept d' « homme » contient ces deux notes : « animal » et « raisonnable ». C'est sa compréhension : elle est plus large que celle du concept « animal », qui ne comprend que la première note.

L'extension, c'est le nombre des individus ou des groupes auxquels conviennent les caractères exprimés. Par exemple, l'attribut « animal » s'applique, non seulement à l'homme, mais au chien, à l'éléphant, à l'huître, au moucheron, etc. L'extension d' « animal » est beaucoup plus vaste que celle d' « homme » : moins le concept contient de caractères, plus s'élargit le domaine où il s'applique. — C'est à l'extension que se mesure l'universalité, la généralité d'un concept. C'est à elle que les éléments de la définition doivent d'être dits plus généraux, plus universels que le défini.

Or, aussi bien par sa compréhension plus étroite que par son extension plus large, le concept plus universel est apte à éclairer le moins universel. C'est grâce à ces deux propriétés que les éléments de la définition font comprendre le défini.

D'abord leur compréhension est plus restreinte que la sienne. Ce sont des concepts plus simples, moins riches, moins compliqués, moins chargés de caractères divers. Chacun présente un aspect spécial et limité de l'objet, que l'esprit a le loisir de considérer à part. Dans ces régions de la pensée distincte, l'esprit passe ainsi du moins déterminé au plus déterminé; il complète, il nuance, il précise progressivement ses ébauches[1]. Aristote et saint Thomas expriment cela en disant qu' « il va de la puissance à l'acte », c'est-à-dire d'une connaissance rudimentaire, ouverte à des perfectionnements ultérieurs, à une connaissance plus achevée[2]. En ce sens, les éléments de la définition, comparés au concept synthétique et total qui résulte de leur union et qui est la définition même, sont dits « plus

1. Voir l'exemple donné ci-dessus I°, b., p. 333.

2. I^a, q. 85, a. 3 (résumé de toute la doctrine) ; — *Physic.*, I, l. 1 (le ch. 1^er d'Aristote, auquel correspond cette leçon, présente, à mon avis, un sens différent. Cf. ci-dessous, p. 341, note 1, fin) ; — *Met.*, VII, l. 10, p. 486[1] ; Aristote, VI, ch. x, n° 9 sq.

connus », « mieux connus », « antérieurement connus »[1]. Et c'est pour eux une première manière d'éclairer le défini[2].

Ils en ont une seconde, qui résulte de leur extension plus large que la sienne. Ils font comprendre ce qu'il est, en rapprochant de lui d'autres êtres déjà connus. Définir, c'est dire : cet objet-ci est semblable à ceux-là[3]. Soit cette proposition : « le protozoaire est un animal », — qui contient un des éléments de la définition : le genre éloigné. Par le seul fait de son inclusion dans la catégorie des animaux, l'être énigmatique, découvert en des régions obscures, commence déjà à laisser voir sa vraie nature ; il se révèle semblable, en quelque façon, à l'insecte, à l'oiseau, aux quadrupèdes, que nous connaissons mieux. Chacun des termes de la définition dépasse ainsi l'objet à définir, « s'étend plus loin que lui, ἐπεκτείνει ἐπὶ πλέον, *est in plus* », selon les expressions ramassées d'Aristote et de saint Thomas[4]. C'est dire qu'ils placent l'objet dans une région déjà explorée, sous un large faisceau de lumière antérieurement capté.

Ce dernier point appelle cependant encore une précision. Il ne fait aucune difficulté pour les genres éloignés ou proches, dont l'extension dépasse évidemment celle de l'objet à définir. Mais en est-il de même pour la *différence* ? N'avons-nous pas dit que celle-ci séparait le défini de ses plus proches voisins ?[5]

1. *Physic. loc. cit.* — Aristote, *Topic.*, VI, ch. IV, n° 5 ; cf. textes cités ci-dessous, p. 341, note 1.

2. Dans cette proposition « l'homme est l'animal raisonnable », le sujet « l'homme » désigne l'objet à définir, avant définition, tel qu'il apparaît dans la première appréhension confuse. Celui qui a discerné « l'homme » dans la mêlée infinie des choses, conçoit déjà, en quelque manière, de façon imprécise, ce que c'est que l'homme. (Cf. ci-dessus, p. 328, note 1, et ci-dessous, p. 339 sq., 341) ; il possède la matière de la définition et n'a plus qu'à la mettre en forme. L'attribut « animal raisonnable » désigne l'objet *défini*, tel qu'il est sous la définition ; cette synthèse de caractères est le concept distinct et précis de l'homme. Enfin, chacun des éléments de la synthèse est une vue, précise elle aussi, mais incomplète, de l'objet.

3. « Sicut enim in demonstrationibus oportet syllogizari præsupponendo aliquid quod est evidens et manifestum, sic etiam in terminis, id est in definitionibus. Non enim potest aliquis devenire in cognitionem alicujus ignoti nisi per aliquid notum ; sive aliquis intendat cognoscere quia est, quod fit per demonstrationem, sive quid est, quod fit per definitionem. » *Post. An.*, II, l. 16, p. 215[a] ; — Cf. aussi *Met.*, VII, l. 15, p. 504.

4. *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), n° 2 ; Saint Thomas, l. 13.

5. Ci-dessus, p. 333, 354.

— Assurément, mais cela doit s'entendre de la différence enchâssée dans la définition, combinée avec le genre : d'elle-même, à l'état isolé, elle pourrait, comme le genre, déborder l'espèce. Par exemple, on pourrait définir l'homme « animal intelligent » (« raisonnable » ne veut pas dire autre chose qu'un certain mode d'intelligence)[1]. Or, s'il existe des esprits purs, il y a d'autres êtres intelligents que l'homme[2]. Cette différence donc, prise en elle-même, ne caractérise exclusivement « l'homme » qu'unie à l'animalité [3]. Et même si l'on admettait, comme quelques anciens, que les corps célestes sont de grands animaux intelligents, mais immortels, il faudrait faire de la mortalité, — caractère qui, à son tour, est commun à plusieurs espèces, — la différence spécifique de l'homme [4].

Ainsi, la définition vaut comme un ensemble. C'est par leur union, leur combinaison, leur convergence, que les éléments en viennent à désigner précisément l'objet; ils forment un tableau composite, dont aucun trait ne lui est propre, mais qui pourtant, au total, ne représente que lui.

1. « Aliis vero [animalibus], supra hæc quatuor [scilicet : vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum]. inest etiam *intellectivum*, scilicet *hominibus* .. » Saint Thomas, *de Anima*, II, l. 5, p. 53[1]; Aristote, ch. III, n° 4. « Rationale significat aliquid habens naturam intellectivam ». *Met.*, VIII, l. 2 : Aristote, VII, ch. II.

2. « Invenitur autem aliquid honorabilius hominibus quibus inest intellectus : est enim in substantiis separatis... » *De Anima, loc. cit.*

3. Voici l'exemple donné par Aristote pour démontrer cette même thèse. Le nombre 3 se définit « le nombre impair et premier ». Or, il n'est pas le seul impair, ni le seul premier. Mais il est seul les deux à la fois. *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), n° 4.

4. « ...Est enim [intellectus] in substantiis separatis, et in corporibus cælestibus, si tamen sunt animata : licet in viventibus *mortalibus* non est aliquod genus viventium habentium intellectivum, nisi in specie humana. » *De Anima, loc. cit.* : suite du passage transcrit à la note 2. — Saint Thomas ajoute là une raison pour montrer que l'intelligence ne peut être un principe de différenciation entre des espèces animales. Indépendante des organes, l'intelligence ne requiert pas, comme les facultés sensibles, une disposition, une configuration spéciale du corps. Et donc, c'est en dehors d'elle, — soit ici dans la mortalité, — qu'il faudra chercher le principe de la diversité de ces espèces. Cette raison, — à laquelle il ne paraît pas d'ailleurs que Saint Thomas ait accordé une valeur décisive (cf. Ia q. 70, a. 3 : *de Spiritualibus Creaturis*, a. 6, et a. 8, ad. 10[m]), — est une raison *spéciale*. Elle est prise de la nature particulière de l'intelligence, non du caractère de la différence comme telle. Elle laisse donc absolument intacte la doctrine générale des *Seconds Analytiques* (II, l. 13) : la différence, *de par son rôle dans la définition*, peut être commune à plusieurs espèces ; *elle doit* l'être sous peine de ne plus éclairer le défini. Cf. ci-dessous, p. 364 sq.

Naturellement, c'est en regard, sous l'influence des premières données confuses, que toute l'élaboration de la définition s'accomplit ; elles sont le fonds exploité, elles enferment le type qu'il s'agit de dégager, et c'est à elles que la définition en devenir se confronte sans cesse. Elles contiennent ce type, de façon, non pas du tout virtuelle, mais bien actuelle[1] : seulement, il est là mélangé à autre chose, masqué par divers accessoires, engagé dans un ensemble complexe et touffu ; puis aussi il est là sous sa forme concrète et vivante qu'il s'agit avant tout d'analyser, pour en reconstruire ensuite l'équivalent artificiel[2].

Telles sont la nature de la définition et les raisons de sa structure. L'esprit qui l'élabore s'efforce de substituer à l'aspect d'ensemble, brouillé, implexe, hétéroclite, que présentent les choses à ses premiers regards, une vue réduite, mais distincte et ordonnée. Sa tâche est de débrouiller l'emmêlement, de purifier les contours, d'écarter l'accessoire, puis d'expliquer, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire de développer et d'expliciter l'essentiel.

3° Deux progrès parallèles de l'esprit dans l'élaboration de la définition. — Mais pour la pleine intelligence de ceci, il importe de prévenir immédiatement une confusion facile et fréquente. Dans l'élaboration de la définition, s'accomplissent deux progrès simultanés et parallèles, bien qu'à certains égards, inverses. Il y a en même temps passage des notions confuses aux notions distinctes, et des idées plus générales à celles qui le sont moins. Ceci peut sembler paradoxal et même contradictoire, car l'idée confuse n'est telle que par la coexistence chez elle d'un grand nombre d'éléments mal démêlés ; l'idée très générale en comprend au contraire fort peu, moins que celles qui lui succéderont, mais elle les présente à l'état distinct.

1. « Actu sunt definitientia in definito. » *Physic.*, I, l. 1, p. 228[1].

2. Voir les textes cités ci-dessous, p. 341, note 1.

Cependant, considérons comment les choses se passent. Prenons des définitions de « substances », par exemple celles des sujets sensibles auxquels nous rapportons tous les phénomènes matériels. Un enfant de cinq ou six ans est déjà en possession d'un très grand nombre d'idées générales de ce genre, spontanément écloses dans son esprit, au gré des circonstances, et dont il se sert comme d'une grille pour déchiffrer le monde. Grâce à elles, il discerne sans hésiter différentes classes d'êtres, dont quelques-unes en enveloppent d'autres : ce sont les hommes et les animaux, les plantes, les arbres, les fleurs, les étoiles, les maisons, les chevaux et les chiens, les messieurs et les dames, les grandes personnes et les enfants, etc. Mais ce jeune esprit ne pense pas le moins du monde à définir quoi que ce soit. L'animal pour lui n'est qu'un objet, fait d'une certaine façon, qui se remue tout seul ; l'homme est une chose d'une telle couleur et d'une telle forme, qui se promène sur deux pieds, qui parle et qui comprend ce qu'on lui dit, qui manifeste des désirs et des volontés, etc. ; le chien est un animal à quatre pattes, poilu, familier, qui aboie et qui mord, etc. Dans chacun de ces ensembles, l'essence substantielle est mélangée aux accidents, ou plutôt on ne saisit d'elle — nous touchons ici à l'explication du paradoxe — que quelques éléments très simples, mais généraux : un être, « un quelque chose », un sujet quelconque, que révèlent ses divers aspects[1]. Les caractères substantiels appréhendés de cette façon rudimentaire, en quelques concepts ébauchés, restent pour ainsi dire submergés sous leurs propres manifestations, qui attirent surtout l'attention.

Dès lors pourtant, les points de départ, les amorces des deux progrès dont il est ici question apparaissent bien marqués. Dans l'esprit de l'enfant, il y a des notions confuses qui se débrouilleront — l'homme conçu comme quelque chose qui

1. A parler en rigueur, quelques-uns de ces éléments — l'être, la chose — sont même plus généraux que l'universel proprement dit. Celui-ci n'exprime que des genres ou des espèces déterminées ; eux sont d'une ampleur que rien ne limite ; ils s'appliquent à tous les genres et espèces. Ce sont des preuniversaux, des « transcendantaux », ainsi appelés, parce qu'ils débordent (*transcendant*) toutes les catégories spéciales.

marche, parle, etc., — et de l'universel qui se déterminera — le « quelque chose », qui deviendra le sujet corporel, le vivant, le sentant, et enfin l'animal raisonnable. — En mûrissant, à mesure que la réflexion prendra chez lui une place plus grande et qu'un exercice laborieux et volontaire se superposera à la spontanéité, l'esprit modifiera de deux façons les ensembles primitivement formés. D'une part, il laissera tomber les détails, pour s'en tenir à l'essentiel, et décomposera l'essentiel même en éléments distincts : les procédés employés seront la *soustraction* et l'*analyse*. D'autre part, il recomposera peu à peu l'essentiel par l'assemblage et l'organisation des caractères qu'il y aura découverts : les procédés seront ici l'*addition* et la *synthèse*.

On voit assez que les deux espèces de progrès sont compatibles. Dans la vie mentale, ils se conditionnent, se supposent, se combinent et s'enchevêtrent de façon étroite. Il y a entre eux priorité réciproque, aussi bien au point de vue de leur place dans le temps qu'à celui de leurs relations logiques. L'analyse du tout suppose avant elle l'appréhension *synthétique et confuse* de ce tout. Il faut avoir aperçu l'homme, le chien, le cheval, la maison, comme des entités quelconques, comme des ensembles confus, avant de s'aviser d'en faire l'analyse et de vouloir en discerner l'essence. Et à l'inverse, l'appréhension *synthétique, mais distincte cette fois, du tout*, suppose, avant elle, l'analyse de ce tout et la considération spéciale de ses parties. Impossible de savoir ce qu'est l'animal raisonnable, si l'on ne conçoit d'abord ce que c'est qu'être animal et ce que c'est qu'être raisonnable : la combinaison des concepts suppose les concepts présents à l'esprit[1].

1. « Universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali, non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia : ut, sub animali, non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione, non solum magis commune, sed etiam alia : ut homo, non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur, *animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo ; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus...* Pars aliqua dupliciter potest cognosci : uno modo absolute, secundum quod in se est, et sic nil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes hujus totius, et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes : prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. *Sic igitur dicendum est quod diffinientia absolute considerata sunt prius nota quam diffinitum : alioquin non notificaretur*

L'implication des deux progrès l'un dans l'autre s'accuse encore en ceci que les éléments accessoires, les détails, les « accidents », qui n'entreront pas dans la définition de la substance, serviront cependant à la confectionner. Utilisés en eux-mêmes, à un premier stade du développement de l'esprit (l'homme conçu comme « quelque chose qui marche, qui parle, etc. »), ils ne disparaîtront pas de la perspective sans qu'on ait tiré d'eux cela même qui les y remplace : si l'homme est défini « l'animal raisonnable », c'est qu'en le regardant marcher, en l'écoutant parler, etc., on a discerné en lui ces deux caractères essentiels. La variété des accidents est apparue inscrite dans un cadre unique ; la floraison des détails en a appelé au principe qui lui sert de racine [1]. Ainsi il n'y a pas d'abord suppression des accidents et réduction à l'essentiel, puis reprise des accidents pour arriver à déterminer l'essentiel : ce schématisme ne correspond à rien de réel, toutes les opérations s'accompagnent et se superposent dans le même temps.

Il n'y aurait contradiction entre les deux mouvements que s'ils s'accomplissaient au rebours l'un de l'autre sur la même voie. Mais passer du confus au distinct, ce n'est point du tout

diffinitum per ea. Sed secundum quod sunt partes diffinitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione. » I^a, q. 85, a. 3, ad 2^um^ et ad 3^um^. — Cf. *Physic.*, I, l. 1 : « Diffinitum se habet ad diffinientia quodammodo ut totum integrale, in quantum actu sunt diffinientia in diffinito ; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta hominem aut circulum, non statim distinguit diffinientia ; unde nomen est quoddam totum et indistinctum, sed diffinitio dividit in singularia, id est distincte ponit principia diffiniti. Videtur autem hoc esse contrarium ei quod supra dixit. Nam diffinientia videntur universaliora : quæ dixit prius nota esse nobis. Sed dicendum quod *diffinientia, secundum se, sunt prius nota nobis quam diffinitum ; sed prius est notum nobis diffinitum quam quod talia sint diffinientia ipsius. Sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo, sed prius est nobis notum homo confuse quam quod animal et rationale sint diffinientia ipsius.* »

Dans son commentaire du premier chapitre de la *Physique* d'Aristote, d'où est tiré ce dernier morceau, saint Thomas introduit, ce semble, une idée étrangère au texte. Aristote, si nous le comprenons bien, ne s'occupe là que de ce que nous avons appelé *la première espèce de progrès*, le passage du confus au distinct, et nullement de la détermination de l'universel. Il n'y a à cette interprétation qu'une seule difficulté : l'expression τὸ καθόλου ne signifierait pas alors, comme d'ordinaire chez Aristote, l'universel, mais la donnée confuse primitive. G. Rodier la traduit ainsi, et cite, dans le même sens, Simplicius et Trendelenburg. (*Traité de l'âme*, t. II, p. 190.) Si l'on n'adopte pas cette traduction, tout le chapitre devient incohérent : la transition du n° 3 au n° 4 ; (Δῆλον ἐκ τῶν καθόλου., en particulier, forme le plus brusque saut de pensée.

1. Cf. ci-dessous, p. 354 et 356.

rétrograder du plus déterminé au moins déterminé, du plus différencié au plus général en *suivant une même ligne de concepts*, comme quand on remonte, par exemple, de l'espèce au genre. *C'est quitter une ligne de développement conceptuel pour en prendre une autre :* et c'est aussi abandonner un moyen inférieur d'expression — la substance envisagée comme le vague fondement des manifestations accidentelles, — pour en adopter un meilleur, plus scientifique et plus philosophique, — la substance définie par ses éléments constitutifs (connus d'ailleurs eux-mêmes par le moyen des accidents).

Concluons. En nous plaçant à un point de vue d'ensemble — psychologique et historique, — celui du développement de l'esprit, nous avons distingué, dans l'élaboration de la définition, deux espèces de progrès. Mais — tout ce qui précède le fait assez voir, et si nous y insistons, c'est pour prévenir toute ombre d'équivoque — celui des deux progrès qui donne directement naissance à la définition, c'est le second : à savoir, la détermination d'une notion générale par l'addition de différences de plus en plus précises. La définition ne consiste, en effet, proprement et essentiellement, qu'à fournir, en une synthèse de concepts plus simples, l'équivalent distinct d'une donnée, saisie d'abord dans l'indécision et le mélange avec divers éléments. Toutes les autres opérations ne sont que les préparations, les concomitants, les conditions nécessaires de celle-ci, le dégagement et le nettoyage des matériaux que seule elle met en forme.

§ 3. — La méthode et ses détails.

Jusqu'ici, nous n'avons fait que décrire le travail de la définition, l'idéal auquel il vise, la structure de l'œuvre qu'il se flatte d'accomplir. Mais est-il vraiment capable d'en venir à bout? et d'abord, quels sont les moyens pratiques, les méthodes particulières qu'il emploie pour cela?

A) Comment reconnaître les éléments essentiels? — Dans le triage qu'il entreprend des données recueillies, dans la

révision des groupes spontanément formés, l'esprit s'efforce de reconnaître l'essentiel, disons plus précisément : le substantiel (ou quasi-substantiel, s'il s'agit de définir des accidents)[1]. L'objet a été appréhendé à l'état brut, substance et accidents pêle-mêle, car dans la nature les deux éléments sont inséparables. *Ce que l'esprit cherche est donc déjà devant lui; mais il lui reste à le saisir à part*, et c'est là que la difficulté commence. Que fera-t-il donc?

D'abord, il considérera tout ce qu'il peut enlever à l'objet sans le faire évanouir, quels détails peuvent tomber sans changer l'hypothèse. Supposé que l'on veuille s'occuper de l'homme, y penser, en parler, quel est le minimum nécessaire à garder dans l'esprit? que peut-on omettre sans contradiction? Ce qui peut être ainsi négligé, c'est l'accident, ce qui ne peut l'être, c'est l'essence.

Mais il y a deux sortes d'accidents. L'un est ce qui passe, ce qui varie, ce qui éclôt, par le fait d'influences extérieures, en un sujet demeurant le même : c'est l'accident contingent, ou, si l'on ose dire, l'accident accidentel : celui qui est là « par accident »[2]. Par exemple, les membres d'une espèce à définir, outre leurs individualités respectives, peuvent se distinguer par diverses particularités : un homme peut être blond ou brun, grand ou petit, en marche ou assis, etc., sans cesser d'être homme[3]. Au contraire, un caractère essentiel doit être, d'abord et pour le moins, constant, universel, c'est-à-dire se trouver toujours chez tous les membres du groupe : τὸ ἀεί[4]. Constater ces présences ou ces absences est affaire d'*observation*, en prenant le mot au sens large et en lui faisant signifier, avec l'observation simple, ce que les modernes appellent expérimentation ou observation provoquée.

1. Cf. ci-dessus, p. 330, 331.

2. Il faut se garder de confondre, dans la langue scolastique, ces deux expressions : *accidens* et *per accidens*, l'adjectif et l'adverbe. Un accident peut être *per se*, comme nous allons le voir.

3. Aristote, *Post. An.*, II, ch. xii (*alias* xiii), n° 14 ; Saint Thomas, l. 15, p. 213[1].

4. *Ibid.*, n° 2, saint Thomas, l. 13 ; — I, ch. iv, n[os] 3 et 4; Saint Thomas, l. 9 § 10.

La seconde espèce d'accidents est plus difficilement concevable à part de la substance. La science expérimentale ne s'occupe point de les discerner, parce que son économie intérieure et son but pratique ne l'y obligent pas : il lui suffit d'identifier les êtres et de pouvoir les reconnaître sans équivoque. Les mathématiques, « sciences exactes », commencent à se soucier de ce discernement, et nous leur emprunterons bientôt quelques exemples : cependant, elles ne le pratiquent pas de façon habituelle[1]. Mais la philosophie, qui a besoin d'idées absolument, rigoureusement précises, ne peut jamais s'en désintéresser. Or, ici, l'observation de la réalité ne suffit plus, car l'accident dont il s'agit accompagne la substance toujours et partout. Il faut avoir recours à un *travail purement rationnel*, à une réflexion sur l'abstrait. En s'attachant aux données recueillies et conçues, l'esprit y apercevra des caractères constants, universels, si indissolublement liés à la substance qu'elle ne peut être sans eux, ni eux sans elle, et qui cependant ne sont pas premiers, fondamentaux, constitutifs. Ce sont des caractères indispensables, mais dérivés, des propriétés qui *découlent de l'essence*, et donc ne se confondent point avec elle, des conséquences d'un principe antérieur, plus intime et plus profond. C'est ainsi qu'en géométrie, une figure étant définie en ses éléments essentiels, on assiste au déroulement d'une suite de théorèmes qui en expriment les propriétés. Celles-ci sont encore des accidents, c'est-à-dire des éléments secondaires, des résultantes. La définition doit donc les laisser également de côté. Par exemple, on ne définira pas le triangle : « une figure douée de cette propriété que la somme de ses angles égale deux droits », mais : « une surface plane limitée par trois lignes qui se coupent ». Car si le triangle possède la propriété indiquée, c'est qu'il est constitué d'une certaine façon : l'un est dérivé et l'autre primitif[2]. Pour appartenir à la substance (ou quasi-substance[3]) du sujet,

1. Cf. ci-dessus, ch. VIII, p. 287, note 1.

2. Aristote, *Met.*, IV, ch. xxx, n° 3 ; saint Thomas, V, l. 22, *fin* ; — *Post. An.*, I, ch. iv, n° 6, Saint Thomas, l. 10, cf. l. 11, *fin* ; — ch. v ; Saint Thomas, l. 12. — Cf. *de Partibus Animalium*, I, ch. iii, 643 ; — *In Boet. de Trinit.*, V, 3.

3. S'il s'agit d'accidents.

il faut donc que les caractères envisagés lui conviennent d'abord, avant tous les autres, qu'il ne possède rien qu'à la condition de les posséder, eux, d'abord; il ne faut pas qu'on puisse faire appel à une raison intermédiaire, à un moyen terme, pour justifier l'attribution qu'on lui en fait[1]. — Tel est le travail conceptuel, le débrouillement d'idées qui achève de mettre à nu les éléments de la définition[2].

B. Deux méthodes pour faire l'inventaire complet et ordonné des caractères essentiels. — Les règles qui précèdent nous apprennent à distinguer les caractères essentiels d'où seront pris les termes de la définition[3]. Mais à elles seules, elles ne nous permettent de les recueillir que d'une façon quelconque, à l'aventure, au gré des circonstances, en ordre dispersé, sans assurance de n'en point laisser échapper[4]. Elles nous disent quelle sorte d'éléments devront être retenus; elles ne nous ouvrent pas les chemins où nous les rencontrerons tous, rangés en bon ordre, à la suite les uns des autres, au complet. Ce sont ces chemins que nous allons maintenant jalonner : les voies où la recherche peut se poursuivre méthodiquement, intégralement, sans interruption ni lacune, jusqu'au bout.

Tous les procédés spéciaux, employés par les différentes sciences pour définir leur objet, se ramènent à deux grandes méthodes générales et inverses, qui d'ailleurs peuvent être appliquées concurremment et sont complémentaires l'une de l'autre : la méthode *descendante*, qui part du genre pour aboutir à l'espèce ultime, et qui procède par *division* : la méthode *ascendante*, qui part de l'espèce pour aboutir au genre le plus général, et qui procède par *assimilation*. Toute définition est, en effet, relative. On ne peut faire comprendre ce qu'est un objet qu'en le comparant, en relevant ses ressemblances ou ses

1. Cf. ce qui sera dit plus loin du « premier universel », ch. XI, p. 415.

2. Voir la note H à la fin du volume.

3. Tout concept de caractères essentiels, toute appréhension possible de l'essence, n'entrera pas telle quelle dans la définition : par exemple, certains caractères généraux, inclus dans les autres, n'auront pas besoin d'y être mentionnés explicitement. Cf. ci-dessus, p. 333 et 334.

4. *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), n° 10.

différences avec d'autres objets, en disant : il est comme ceux-ci, il n'est pas comme ceux-là. Les lignes de la similitude et de la diversité sont comme les deux coordonnées qui permettent de marquer la place exacte du défini dans le domaine de l'être, sur les degrés de l'être, parmi les autres êtres : la définition implique déjà une classification[1].

Un point à ne pas oublier, c'est que, ni dans l'une ni dans l'autre de ces méthodes, il n'y a place pour la déduction ou démonstration proprement dite[2]. Chacune d'elles ne consiste qu'en une suite d'aperceptions, d'observations, d'expériences, d'essais, de tâtonnements, couronnés de succès inégaux. Tout se passe dans l'ordre intuitif et inductif.

1° *Méthode descendante*[3]. — Aucun progrès intellectuel n'a lieu dans le vide, ne part du néant : son origine est toujours le présupposé, l'acquis. Que suppose donc en particulier la méthode descendante ?

D'abord, — comme toute tentative de définition, — elle suppose un objet antérieurement connu, une unité formée, soit par la nature des choses, soit par l'opération abstractive de l'esprit[4] : c'est la matière qu'elle doit éclaircir et ordonner. En second lieu, elle suppose que cet objet — individu ou groupe — apparaît déjà encadré par une classe quelconque, qui figure dans l'hypothèse le genre suprême (au sens, sinon absolu, du moins relatif, du mot). Ce genre est le point de départ des opérations : c'est à lui que s'appliquent les divisions successives.

Un enfant regarde, au printemps, les cerisiers en fleur ; il sait déjà que ce sont des plantes : l'objet à définir pour lui, c'est le cerisier ; le genre suprême provisoire c'est la plante ou, si l'on veut, le règne végétal. A l'intérieur de ce der-

1. *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), nos 7 à 26. Les commentateurs sont fort divisés sur l'interprétation de ces passages. Voir Tolet, *in h. l.* Nous n'avons pas ici le loisir de discuter leurs opinions. Puisque nous exposons la philosophie thomiste, nous prenons l'interprétation de Saint Thomas, qui nous semble d'ailleurs la plus plausible (l. 14 à 16).

2. Aristote le rappelle à propos de la première : *loc. cit.*, n° 9 ; Saint Thomas, l. 14.

3. Aristote, *loc. cit.*, nos 7 à 20 ; Saint Thomas, l. 14 et 15 ; — *Met.*, VI, ch. XII, nos 3 sq. ; Saint Thomas, VII, l. 12.

4. Voir ci-dessus, p. 323, C, texte et note 4 ; p. 329 sq., la *Note préliminaire*.

nier, l'enfant, de lui-même ou guidé par ses maîtres, remarque de grandes masses qui se détachent bien nettement. Certaines plantes portent des fleurs et d'autres non. Première division du genre. Les fleurs elles-mêmes affectent des formes très diverses : corolles d'une seule venue, pétales disjoints, absence de pétales. Le cerisier est une plante, qui porte des fleurs à pétales disjoints. Nouvelle subdivision. La catégorie ainsi formée se sectionne à son tour en plusieurs familles, selon des particularités diverses, qu'il est inutile d'énumérer ici : on arrive ainsi à classer le cerisier dans la famille des rosacées, à côté de l'amandier, du pêcher, etc., dont il se distinguera encore, par exemple, par la couleur de ses fleurs, la forme de ses fruits [1].

Le procédé est bien apparent. Dans le genre très large, originairement considéré, on pratique des divisions et des divisions de divisions. On divise toujours la dernière classe obtenue, ou pour parler plus à la rigueur, la différence qui la distingue des autres [2] : c'est-à-dire qu'on y ajoute une nouvelle différence. Ainsi l'on rétrécit par degrés la catégorie où l'objet à définir se trouve enfermé ; on le cerne de plus en plus près, jusqu'à ce qu'enfin on arrive au cercle le plus étroit, à une différence qui ne soit plus ultérieurement divisible [3]. Là on se trouve en contact immédiat avec l'objet, avec cette unité qui, d'après l'hypothèse, est ce qu'il fallait définir. Bien que, absolument parlant ou dans une autre hypothèse, elle puisse peut-être encore se sectionner, c'est d'elle actuellement, et non d'une autre, qu'il s'agit. Les caractères essentiels qui ont été recueillis sont exactement les siens, ceux qui forment sa définition. Nous en avons fait l'inventaire méthodique ; nous sommes parvenus à la différence ultime qui achève précisément l'essence à définir.

Pour que l'opération s'exécute avec précision et rigueur, deux conditions doivent être observées.

D'abord, il faut que chaque division soit *adéquate*, c'est-à-

1. Inutile de dire que cet exemple, incomplet, lacunaire, sans aucune prétention technique ou scientifique, ne vise qu'à rendre sensible un procédé général de l'esprit.

2. Διαιρέσεις κατὰ τὰς διαφοράς. Aristote, *loc. 1° cit.*, n° 8.

3. *Ibid.*, n°s 15 et 19 ; Saint Thomas, l. 15.

dire que ses membres additionnés forment une somme égale à la classe divisée, que tous les êtres compris dans cette classe se rangent d'un côté ou de l'autre de la ligne frontière tracée en son milieu. Dans l'exemple ci-dessus, la division : végétaux à fleurs, végétaux sans fleurs, est adéquate ; il est nécessaire que tout végétal se place dans l'un ou l'autre de ses membres ; pas de milieu. Une telle division est dite *première* par rapport au genre divisé : c'est-à-dire qu'elle s'applique directement à lui, qu'elle le divise lui-même et non pas l'une quelconque des classes qu'il contient[1]. Si je divise l'animal en mammifères, oiseaux, reptiles, batraciens et poissons, je ne donne pas la division première du genre animal, celle que j'énonce ne s'applique pas directement à lui, mais à l'un de ses embranchements : les vertébrés. Et l'on voit assez qu'elle n'est pas adéquate : car tous les animaux non-vertébrés lui échappent ; elle rend *indéfinissables* les annelés, les articulés, les mollusques, etc. Bien plus, même à l'égard des êtres qu'elle embrasse, une telle division est gravement déficiente : la soi-disant définition qu'elle introduit comporte des lacunes, des trous ; tout un rang de caractères essentiels (dans l'exemple choisi, ceux des vertébrés) est passé sous silence. On en vient immédiatement à des précisions qui les supposent, mais ne les expriment pas : car le concept de la différence, mammifère, oiseau, etc., est *autre* que le concept du genre vertébré. On ne dit point, par exemple, si le mammifère offre les caractères généraux du vertébré, de l'annelé ou de l'articulé : s'il possède un squelette interne, un système nerveux dorsal ou ventral, etc.[2]

Ensuite, comme nous l'avons indiqué ailleurs[3], l'ordre selon lequel se poursuit la division, n'est pas indifférent à la défini-

1. Cf. ce qui sera dit plus loin du « premier universel ». Ch. XI, p. 415.

2. Aristote, n° 12 sq. ; Saint Thomas, l. 14 et 15. Cf. *Topic.*, VI, ch. VI. — On peut encore, dans cette méthode, distinguer deux manières de procéder : celle qui consiste à différencier le genre par des différences *propres*, qui n'appartiennent qu'à lui : *differentia per se* ; et celle qui lui applique des différences *communes*, des caractères qui ne sont pas sa propriété exclusive : *differentia per accidens*. L'importance de cette distinction apparaîtra à propos d'une autre question : cf. ci-dessous, p. 364 sq. et note I à la fin du volume.

3. Ci-dessus, p. 333, 334.

tion. On ne peut pas dire, au choix : animal vertébré, ou vertébré animal. En effet, dans la nature, les caractères du vertébré supposent ceux de l'animal : tout vertébré est animal ; mais l'inverse n'est pas vrai : tout animal n'est pas vertébré. Et donc il serait absurde de présenter, dans la définition, les caractères de l'animal comme une détermination ultérieure, une précision, une adaptation spéciale de ceux du vertébré[1].

2° *Méthode ascendante.* — On part du groupe le plus restreint, ou même de l'individu. Et l'on cherche cette fois, non plus à diviser, à séparer, mais à assimiler le plus possible. Au lieu d'ajouter les différences aux différences, on les efface progressivement, on les fait fondre dans des caractères plus indifférenciés. On rapproche d'abord l'individu de ceux qu'on lui trouve le plus semblables : ce qui constitue un premier groupement. D'autres groupements s'établissent par le même procédé : on rapproche des unités collectives déjà formées. Par là même, on fait rentrer l'individu ou le groupement initial dans des classes de plus en plus larges, jusqu'à ce qu'on aboutisse à une classe si vaste qu'au delà d'elle, on n'aperçoit plus rien de caractérisé. Arrivé à ce point extrême, on éprouve l'impossibilité de généraliser davantage, sous peine d'effacer toute notion distincte, ou du moins de sortir des classes différenciées, des genres et des espèces, pour entrer dans les catégories « transcendantales » amorphes — être, chose, etc., — qui ne fournissent plus aucun renseignement *spécial* sur l'objet à définir : car tout est « être » et « chose » en quelque façon. La plus large classe différenciée constitue le genre suprême. En réunissant ce point d'arrivée au point de départ, en fermant le cercle, on enclora tous les caractères successivement énumérés ; on connaîtra tous ceux qui appartiennent à l'objet ; on possédera sa définition, on l'apercevra à sa juste place dans le panorama de l'être[2].

1. Aristote, nos 11 et 18 ; Saint Thomas, l. 14 et 15. Cf. *Met.*, VI ; ch. xi ; Saint Thomas, VII, l. 12. Cette seconde condition concerne aussi la méthode ascendante.

2. Aristote, nos 21 et 22 ; Saint Thomas, l. 16.

Quelle que soit la méthode appliquée, pourvu qu'elle le soit exactement, la définition contient réellement la totalité des caractères découverts, depuis le genre suprême jusqu'à la différence ultime, en passant par toutes les différences intermédiaires ou genres prochains[1]. Mais il suffit d'exprimer : 1°, *le genre prochain*, parce qu'il contient en lui tous les genres antérieurs : « animal » contient « corps », « vivant », etc., — et 2°, la *différence ultime*, parce qu'elle suppose[2] les différences éloignées : par exemple, « raisonnable » ajouté à « animal », suppose « animal » déjà constitué par sa propre différence : « sensible »[3]. Voilà pourquoi il est dit que la définition se fait dans les limites du genre[4], et que l'assimilation, sous peine d'échouer, doit aboutir à la constitution d'une espèce, par l'apposition de la différence ultime[5].

* * *

Comme on le voit, ce qui montre que l'une ou l'autre de ces méthodes est arrivée à son terme, qu'elle a rendu tout ce qu'elle pouvait rendre, c'est l'impossibilité pratique de la pousser plus loin, de former des groupes nouveaux dans les limites de l'hypothèse adoptée. *Ceci n'implique aucune question de droit.* On ne prétend pas que la Nature ou le Créateur n'auraient pu, ne pourraient insérer quelque espèce intermédiaire entre les espèces connues[6]. La définition n'a pour but que de faire comprendre *ce qui est*, d'en éclaircir la notion, de la signifier à qui l'ignore, au moyen d'autres données de fait, — non d'argumenter sur le possible. N'oublions pas que la définition n'opère pas dans l'absolu, en dehors de ce monde con-

1. *Met.*, VI, ch. XII, nos 3 sq. ; Saint Thomas, l. 12, p. 494.

2. Sans cependant les exprimer. Cf. ci-dessus, p. 349.

3. Cf. références citées à la note 1. — Cela ne suffirait pas, si l'analyse n'avait pas été faite intégralement : il manquait quelque intermédiaire parmi les antécédents, si le genre prochain était pris pour lui même exclusivement, et non comme résumé et signe abréviatif de la série complète des caractères qui le précèdent. Cf. p. 349.

4. *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), n° 7 ; Saint Thomas, l. 14.

5. *Ibid.*, n° 21, Saint Thomas, l. 16.

6. Voir ci-dessus, p. 338.

tingent et de la connaissance que nous en avons, qu'elle suppose connue l'existence de son objet[1]. On ne prétend pas davantage qu'il ne puisse y avoir actuellement, dans le monde, quelques éléments d'information dérobés à notre vue, par exemple quelque espèce ignorée, dont la découverte nous obligerait, non certes à démolir les définitions acquises, mais à les continuer, à les préciser, par l'insertion de différences nouvelles[2]. La présence simultanée de tels et tels caractères dans un objet n'est, par elle-même, qu'un fait : elle ne prouve pas qu'il y ait entre ces caractères, pris en eux-mêmes, une alliance nécessaire, indissoluble et réciproque, qu'ils ne puissent divorcer, et former ailleurs, avec d'autres caractères, des groupements nouveaux[3].

§ 4. — Limites et valeur de la définition.

Cette longue étude de la définition nous prépare à l'estimer à sa juste valeur. Elle est un instrument utile, mais d'un usage limité, d'une efficacité bornée. On ne peut recouvrir avec des définitions tout le champ du savoir humain. Définition n'est pas, comme on le donne parfois à entendre, synonyme de connaissance intellectuelle parfaite[4], ni même, à parler en toute rigueur, de connaissance des essences : nous verrons justement qu'une partie de l'essence reste toujours indéfinissable[5].

La définition est limitée de deux façons : en profondeur et en étendue.

A. — Limitation en profondeur. Définition des substances : l'esprit n'atteint pas directement le fond des êtres. — a) *Sens vulgaire.* — Sans préjuger en rien la doctrine métaphysique de saint Thomas sur la substance et l'accident, tout le monde peut constater qu'il est plus facile de prendre les

1. Cf. ci-dessus, p. 322, 323.
2. Cf. ci-dessus, p. 338.
3. Cf. ci-dessus, ch. IV, p. 169 b., 170.
4. Cf. ci-dessous, p. 372.
5. Ci-dessous, p. 359, sq. et note I à la fin du volume.

êtres par leurs côtés les plus extérieurs, les plus superficiels, que de les pénétrer à fond ; — et d'autre part que ce sont précisément leurs manifestations les plus accessibles, leurs manières de se comporter ou d'agir les plus immédiatement saisissables, qui nous mettent sur la voie de leur explication foncière. Que les réalités considérées soient ontologiquement des substances ou des accidents, leur connaissance, et par conséquent leur définition, restent soumises à des conditions identiques. Nulle part l'intelligence ne touche du premier coup, avec une sûreté infaillible, l'intérieur et le cœur des êtres, le grand ressort qui meut tous les autres. Quand elle se met en quête de définitions exactes, sa marche est toujours une marche lente, circonspecte : elle tourne autour des êtres, explore patiemment leur voisinage et leurs relations, ne s'arrête pas à leurs apparences, et guette toutes les occasions de percer leur surface. Et ceci suffirait pour que, laissant aux mots de substance et d'accident le sens large, vulgaire et empirique que nous leur avons donné jusqu'ici, nous pussions maintenir cette règle thomiste de la définition, qui en énonce la première limite : les accidents peuvent être connus et définis par eux-mêmes ; les substances ne peuvent l'être que par les accidents.

b) *Sens métaphysique.* — Cependant, puisque nous avons entrepris d'exposer ici la pensée de saint Thomas, nous ne pouvons nous en tenir là. Car le Docteur Angélique emprunte cette division à la métaphysique. Et ceci introduit dans le problème une difficulté spéciale. En effet, si nous n'avons pas affaire seulement à des réalités de même ordre, plus ou moins voilées les unes par les autres, mais à des réalités situées sur des plans ontologiques différents, le problème s'accuse avec un relief et une acuité toute nouvelle. Aussi bien, ceux qui ont critiqué, au point de vue qui nous occupe, la théorie de la définition chez saint Thomas, se sont placés sur le même terrain que lui. Force nous est donc de nous y placer nous-même pour un moment, et de parler ici le langage de la métaphysique. Le lecteur pourra d'ailleurs n'accepter la distinction ontologique dont nous nous servirons, que sous bénéfice d'inventaire, et la regarder comme un simple procédé d'exposition.

Donc, d'après saint Thomas, ce que l'esprit humain saisit directement, immédiatement, dans l'être, ce sont des accidents. La substance ne se manifeste qu'à travers eux, comme leur principe et leur support : elle n'est connaissable qu'en eux et par eux. Il suit de là que ses caractères ne pourront être déterminés et définis que par le moyen des leurs. Telle est la différence capitale, foncière, irréductible, qui sépare la définition des substances de celle des accidents[1].

Ce n'est pas à dire que la substance soit une « chose en soi », conçue, selon le mode kantien, comme existant à part des phénomènes; et non plus, que son existence soit déduite des accidents, comme celle d'une cause efficiente l'est d'effets extérieurs à elle[2]. Non : la couleur, l'extension, la figure n'existent pas hors du coloré, de l'étendu, du figuré; la pensée, le vouloir n'existent point à part de l'âme. Le sujet lui-même est atteint dans ses manifestations, dans ses propres déterminations; l'ensemble qu'il forme avec elles, la substance et l'accident sont saisis du même coup. Mais dans cet ensemble, *la substance n'apparaît directement que comme le sujet qui est là et dont on ne sait rien, sinon précisément ce qui le manifeste.* Autre chose est de constater une *présence*, autre chose de déterminer en quoi consiste une *essence*. Pour savoir *ce qu'est* la substance en elle-même, ses caractères, ses virtualités, ses limites, il n'y a qu'un moyen : c'est de regarder ce qu'elle en montre et la façon dont elle s'épanouit.

1. Cf. ci-dessus, ch. VII, p. 272. Les références à indiquer ici seraient innombrables. Rien de plus constant, dans la doctrine de saint Thomas, que cette différence. Voici, au hasard, quelques textes : *de Anima*, I, l. 1, fin ; Aristote, ch. 1, n° 8 (402 b, 23-25) cf. II, l. 2, début ; — II[e] *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 6, p. 418 ; — III[e] *Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 2, sol. 1 ; — *de Spirit. creaturis*, XI, ad. 3[um] (transcrit ci-dessous, p. 356, note 3) ; — I[a], q. 87, a. 1 et 2 ; — I[a] q. 13, a. 8, ad. 2[um].

Que certains accidents plus reculés, moins superficiels, puissent se trouver, à cet égard, dans une situation, non point pareille, mais plus ou moins analogue à celle de la substance, qu'ils ne se manifestent que par le moyen d'autres accidents cf. p. 356, note 2 et p. 368, fig., cela ne change rien à la thèse thomiste représentée par les textes ci-dessus : dans l'élaboration des définitions de substance, l'esprit n'a *jamais* comme ressources que des éléments accidentels : il passe là d'un ordre à un autre. Et telle est la différence essentielle entre les définitions de substance et les définitions d'accident. — Bien moins encore faut-il conclure de ce qui précède qu'aucun travail de discrimination ne soit nécessaire pour débrouiller les caractères propres d'un accident, même superficiel, et les séparer de ce qui les entoure.

2. Comme, par exemple, l'existence de la Cause Première se déduit de l'existence du monde.

Cela posé, il apparaît immédiatement que le travail de la définition devra aboutir à des résultats divers, selon qu'il s'agira des accidents ou de la substance. La nature des uns pourra être conçue par abstraction directe de l'expérience; celle de l'autre ne le sera jamais qu'indirectement, par l'entremise de la première, et comme par une abstraction au second degré. De plusieurs accidents on pourra donner une définition adéquate, complète, si bien qu'après elle, il n'y aura plus rien à demander. Aristote et saint Thomas nous en présentent de très nombreux spécimens, empruntés aux phénomènes cosmiques, aux éléments mathématiques, aux vertus morales ou intellectuelles, etc [1]. Quand on a dit, par exemple : « l'éclipse est une ombre projetée sur la lune par la terre interposée entre elle et le soleil », ou : « le triangle est un plan limité par trois droites qui se coupent [2] », on a tout dit sur l'essence de ces réalités : elle est définie; tout ce que l'on pourrait ajouter serait accessoire, postérieur, déduit comme une conséquence, une résultante ou un contre-coup [3].

Mais pour les substances, il n'en ira *jamais* ainsi. Sur ce point, quoi qu'on en ait dit, la doctrine de saint Thomas est d'une cohérence parfaite et d'une rigueur absolue. Nulle part l'auteur de la *Somme* n'a affirmé ou insinué qu'on pût jamais saisir, par vue directe, les caractères d'une essence substantielle. Tout au contraire [4]. Laissons hors de compte, comme n'atteignant l'essence en aucune façon, les définitions improprement dites, ou descriptives, qui n'ont d'autre but que d'indiquer avec précision l'objet dont on parle, sans prétendre en dégager les caractères fonciers [5]. Prenons les définitions au sens le plus

1. *Post. An.*, II, ch. XII (*alias* XIII), nos 4, 21 ; Saint Thomas, l. 13 et 16 ; — ch. VIII, nos 8 à 11 ; saint Thomas, l, 7. — Voir dans la *Somme*. Ia IIae et IIae IIae, toutes les définitions des « habitus » intellectuels, moraux, des péchés et vices, etc.

2. *In Boet. de Trinitate*, V, 3 : « ex hoc est triangulus... quod in eo designentur tres lineæ ».

3. Il se pourra bien cependant qu'une définition d'accident contienne un élémen indéfinissable directement emprunté à l'expérience. Mais ceci est un autre genre de limitation : celle que nous appelons *limitation en étendue*. Voir ci-dessous p. 367 sq.

4. Voir les références indiquées page précédente, note :.

5. *Met.*, VII, l. 12, p. 494 [1].

strict et le plus formel : celles qui veulent mettre en lumière les éléments propres et distinctifs d'une classe d'objets, la « différence spécifique », qui la sépare des catégories voisines. Ces définitions ne se réclament en aucune façon, chez saint Thomas, d'une vue directe de l'essence substantielle. Les termes qui les composent ne signifient jamais rien de plus que le principe des accidents, la racine profonde et cachée d'un groupe de faits constatés. Soit la définition de l'homme, dont on nous dit qu'elle représente aux yeux de saint Thomas « l'idéal, sans plus » [1] : l'homme est animal raisonnable. Qu'est-ce pour nous que « raisonnable », sinon le caractère de certains actes (concepts, raisonnements, etc.), que notre expérience intime et la conversation de nos semblables nous découvrent? Comment concevons-nous « l'animal », sinon par les manifestations de sa sensibilité, par les réactions, directement observables, où sa nature se trahit? Aussi ce sont les mêmes mots qui signifient les phénomènes accidentels et la substance d'où ils émanent : « sensible » et « raisonnable » se disent aussi bien des actions et des facultés [2], que de l'âme elle-même, mais la qualification appartient d'abord aux actes, d'où elle passe aux facultés, puis à la substance. Et c'est des actes que se prend la différence spécifique qui définit cette dernière [3].

La définition de l'homme n'a d'ailleurs rien de privilégié ni d'exceptionnel. Toutes les définitions de substances essayées, esquissées en courant par saint Thomas, à titre d'exemple, et qui n'ont pas chez lui d'autre rôle que d'éclairer la doctrine [4], sont de même sorte. Il n'y a aucune différence essentielle, à ce

1. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 105.

2. Lesquelles sont encore des accidents, d'après Saint Thomas, mais propres, nécessairement liés à la substance, et principes de ces autres accidents éphémères que sont les actes de l'âme.

3. « Formæ substantiales per seipsas sunt ignotæ; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim *differentiæ substantiales ab accidentibus sumuntur*, loco formarum substantialium *quæ per hujusmodi accidentia innotescunt*; sicut bipes et gressibile et hujusmodi; *et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiæ substantiales*. » *De Spirit Creaturis*, a. 11, ad 5^um^; cf *Quæst disp. de Anima*, a. 12, ad 8^um^. Il est curieux que ce soient justement ces textes que le P. Rousselot allegue pour prouver que, dans certains cas, d'après Saint Thomas, l'essence substantielle est directement atteinte. *Op. cit.*, p. 104 et 106. Le contraire y est affirmé en propres termes : *Formæ substantiales per seipsas sunt ignotæ!*

4. Voir page suivante, note 1.

point de vue, entre la définition du lion ou du cheval, et celle de l'homme[1].

Pour définir les espèces animales inférieures à l'humanité, saint Thomas fait appel à des « complexions » foncières différentes, à des tempéraments sensibles particuliers, à des diversités d'âme, inaccessibles à l'expérience directe, et qui commandent la disposition des organes comme les réactions extérieures[2]. On peut critiquer telle ou telle de ces tentatives, sourire de la « naïveté » de certaines applications : cela n'importe guère. Car il ne s'agit pas ici de ce que valent, au point de vue scientifique, ces exemples et ces applications, mais de ce que vaut, au point de vue philosophique, la méthode générale employée. Personne, croyons-nous, ne saurait en inventer une autre. Mieux servie par l'expérience, par des observations plus fines et plus poussées, elle donnera des résultats d'une autre valeur. Il est à remarquer que les définitions de la science moderne, par exemple celles qui prennent place sur les gradins

1. « Cum ergo accipiatur quid sit idem in omnibus his, scilicet hominibus, quia *rationale*, — et quid sit idem similiter in omnibus, scilicet equis, *hinnibile*... » *Post. An.*, II, l. 16, p. 215[1]. L'homme est l'animal raisonnable, comme le cheval est l'animal « hennissant ». Mais Saint Thomas ne semble pas s'inquiéter beaucoup de savoir si ce dernier caractère est la vraie différence spécifique du cheval. Pas plus qu'il ne prétend nous donner, dans *Met.*, VII, l. 12, p. 495, la définition scientifique du lion : « animal quod habet animam sensitivam talem... scilicet cum abundantia audaciæ ». Le P. Rousselot a appuyé sur ces esquisses légères avec une raideur vraiment excessive. Ne transformons pas de simples exemples en articles de doctrine. Quand bien même les exemples seraient faux, la doctrine subsisterait.

Evidemment, « raisonnable » est une différence d'autre sorte, et plus profonde, que « hennissant » ou « plein d'audace ». Mais cela ne provient pas de ce que l'une est issue d'une intuition d'essence, et les autres de l'observation des accidents. La raison est fort diverse : c'est que ces différences ne sont pas situées au *même niveau*, sur le *même degré de l'échelle des différences* : l'une constitue un *genre*, les autres, des *espèces*. Le vrai pendant de « raisonnable », c'est « brut, purement sensitif, *irrationale* » : différence qui se subdivisera ensuite dans les espèces inférieures. Mais, comme l'homme est le seul « animal raisonnable » que nous connaissions, cette différence le met bien plus rigoureusement à part des autres animaux que ceux-ci ne peuvent l'être les uns des autres. — Pour les distinguer entre eux, on observe les manifestations extérieures où peut se traduire la diversité profonde de leurs principes substantiels, ou « âmes sensitives » : structure, système sensoriel, mode de reproduction, locomotion, etc. ; toutes choses qu'Aristote étudie minutieusement dans ses ouvrages scientifiques, et qui sont aussi celles où les naturalistes modernes fondent leurs définitions d'espèces. Pour le dire en passant, c'est là, dans l'*Histoire des Animaux*, dans le traité sur les *Parties des Animaux*, etc., et non dans quelques exemples allégués occasionnellement au cours de considérations philosophiques, qu'il faut chercher ce qui représente, aux yeux du Stagirite et vraisemblablement de son disciple Thomas d'Aquin, les véritables différences des espèces animales. Si l'on découvrait d'autres animaux raisonnables que l'homme, il faudrait faire un travail analogue pour le distinguer d'eux. (Cf. ci-dessus, p. 338.)

2. *Locis citatis* et *de Anima*, II, l. 5, p. 53.

des classifications zoologiques ou botaniques, sont exactement du type ici décrit. On y retrouve les genres éloignés ou prochains, et les différences spécifiques. Œuvre d'hommes qui, pour la plupart, n'ont sans doute pas d'opinion explicite sur la substance et l'accident, sur la distinction de l'essence et de ses manifestations extérieures, mais qui manient d'instinct ces notions justiciables au fond du sens commun, elles nous présentent le succédané positif, le décalque scientifique des doctrines d'Aristote et de saint Thomas.

Telle est donc la doctrine thomiste, prise en son entier. Il y a, dans la réalité, des natures stables appelées substances, d'où procède toute la variété du spectacle intérieur ou extérieur que l'expérience nous fait connaître. Mais nous n'atteignons pas ces natures ; nous ne les concevons qu'en fonction et au travers de leurs manifestations mêmes, qui sont les accidents. *L'esprit dépasse toujours les accidents, mais en s'appuyant sur eux.* Ce ne sont pas là deux procédés contraires, deux méthodes qui « se contredisent », mais un seul et unique procédé, le seul et l'unique qui soit à la portée de l'intelligence humaine, astreinte par nature aux vues partielles, successives et progressives [1].

De ceci résulte une conséquence. On ne doit pas s'attendre à voir le procédé réussir uniformément dans tous les cas. Il arrive que, dans une matière obscure ou trop neuve, les données recueillies ne suffisent pas à déterminer une conclusion ferme. Certaines manifestations de l'être, certaines réactions, certaines propriétés sont plus significatives que d'autres. Si l'on arrive à les découvrir, on saura mieux ce qui distingue entre

1. La raison dernière de cette imperfection est fournie par la métaphysique : disons brièvement qu'elle se tire de la condition de l'intelligence incarnée.

Le P. Rousselot écrit (*op. cit.*, p. 104) : « Certains [passages de Saint Thomas] affirment que nous nous arrêtons net à l'accidentel ; mais d'autres supposent évidemment que nous passons outre, et que, grâce à l'activité propre de l'esprit, nous découvrons cette note intime et substantielle (differentia) qui livre à l'esprit l'essence. . » Je considère ces deux affirmations comme également inexactes. Quand il s'agit de penser la substance, fût-ce de la façon la plus imparfaite, — ce qui est l'hypothèse même, — jamais on ne « s'arrête net aux accidents » : ce serait contradictoire ; on regarde toujours quelque chose au delà d'eux. Mais d'autre part, il n'y a jamais non plus de moment où l'esprit, ayant laissé les accidents en arrière, « passe outre » et « découvre » la substance nue. C'est en restant attaché à l'accidentel qu'il trouve le moyen de voir au delà. Ainsi se trouve rétablie l'unité de la doctrine thomiste sur la définition des substances : elle n'est pas faite de morceaux disparates, elle a une profonde continuité.

toutes la substance observée, sa « différence spécifique »[1]. Un pur empirique s'aviserait promptement de ceci : il constaterait, par exemple, que certaines particularités sont des « caractères dominants », que, quand ils sont là, on trouve infailliblement autour d'eux toute une couronne de satellites : par exemple, quand la forme extérieure, la configuration générale de l'organisme varie chez les animaux et les plantes, c'est le signe que leur espèce, — ou, si l'on veut, l'ensemble de leurs caractères — diffère[2]. Le métaphysicien, venant là-dessus, démontrera qu'une hiérarchie existe entre les accidents, qu'ils tiennent à la substance par des titres divers et plus ou moins intimes[3]. Mais, de quelque façon qu'on l'entende, il reste acquis que la définition de la substance ne se dessine pas instantanément, comme un éclair dans le ciel : c'est une œuvre de patience, qui demande du temps, qui s'achève plus ou moins vite, plus ou moins pleinement, et qui parfois avorte. Son terme ne saurait être, en aucun cas, un face à face avec une pure essence, l'entrée de plain-pied dans le fond des choses. C'est là le premier déficit de la définition, sa limite en profondeur. Elle en a d'autres.

B Limitation en étendue. — Dans les deux méthodes inverses, employées pour construire la définition[4], nous avons vu deux limites apparaître :

1° *Limite par en haut : le genre suprême.* — La méthode ascendante rencontre, à son point culminant, un terme infranchissable, une barrière où elle vient se heurter : le genre suprême. Impossible d'aller plus loin.

Définir, en effet, c'est employer des caractères plus généraux pour éclairer et faire comprendre les moins généraux : la définition a besoin de *similitudes éclairantes*. Or, au-delà du genre suprême, il y a bien encore des similitudes, mais elles ne sont plus éclairantes. Il y a l'être, la chose, etc., mais ces caractères n'apportent rien de nouveau, rien qui ne soit déjà visible dans

1. *Physic.*, VII, l. 5, p. 457[1].
2. *Ibid.*
3. *Physic., loc. cit.*, et II, l. 3, p. 266[1] ; — *In Boetium de Trinitate*, V, a. 3, etc.
4. Cf. ci-dessus, p. 346 sq.

l'objet à définir. Aussi est-ce un axiome en philosophie aristotélicienne et thomiste que « les genres suprêmes ne se définissent pas : genera generalissima non definiuntur »[1].

Supposons qu'on soit arrivé, par des assimilations successives, à faire rentrer divers objets dans la catégorie *substance;* il faut nécessairement s'arrêter là. On ne peut définir « la substance » en général. Car que dirait-on d'elle? Qu'elle est « *un être* subsistant en lui-même, qui supporte les accidents »? Mais dans cette soi-disant définition, il n'y a de précis que la différence : le genre manque. Car l'être n'est pas un genre, un caractère spécial, distinct parmi tous ceux de la substance, un concept nouveau capable de mettre en lumière une partie de ce qu'elle est. Il en va de même pour les neuf catégories aristotéliciennes d'accidents : la quantité, la qualité, la relation, etc. : ce sont des genres suprêmes, indéfinissables. Eux aussi expriment des modes premiers de l'être. En essayant de les définir, on aboutit immédiatement à lui ; on est obligé de décrire chacun d'eux comme une certaine espèce d'être, une certaine manière d'être. La quantité, par exemple, c'est l'être étendu (ou extensible) en parties uniformes non spécifiées par elles-mêmes; la qualité, au contraire, c'est l'être diversement spécifié. Opposition première, suprême, irréductible, qu'aucune catégorie plus haute, — sinon l'être ou ses équivalents — ne peut détruire et concilier dans son sein[2].

Tout ceci est fort bien exprimé par ce passage d'un opuscule classique dans les écoles thomistes du Moyen Age, la *Summa totius Logicae :* « Il faut savoir qu'on ne peut pas définir les prédicaments[3]. Car la définition doit enfermer le genre et la différence du défini. Et comme les genres les plus universels, tels que la substance, la quantité, la qualité, etc., *n'ont pas de genres*

1. Voir, par exemple, *Post. An.*, I, l. 34, p. 150[2] (Aristote, ch. xxii, n° 11), etc.

2. Si l'on faisait de l' « accident en général » — ens in alio — un genre intermédiaire entre ses diverses catégories et l'être, c'est lui qui serait le genre suprême. Nous n'avons pas à traiter ici cette question qui suppose résolus plusieurs problèmes de métaphysique. (On peut consulter sur elle, par exemple, Jean de Saint-Thomas : *Logica*, II[e] Pars., q. 15, art. 4, p. 438). Notre propos actuel n'est que de montrer que la définition a une limite par en haut, dans un genre suprême quelconque.

3. Les dix catégories d'Aristote, dont nous nous venons de parler : la substance et les neuf classes d'accidents.

au-dessus d'eux, ils ne peuvent pas être définis[1]. » La même argumentation montrerait que les autres divisions de l'être : acte et puissance, matière et forme, ne sont pas vraiment définissables.

On peut bien *décrire* les genres suprêmes, faire entendre ce qu'ils sont par des comparaisons, des rapprochements d'idées ou de mots, par l'énoncé de leurs différences, de leurs conséquences ou propriétés : une définition, au sens propre et rigoureux, reste toujours à leur égard impossible, pour la raison que nous venons de développer[2].

2° *Limite par en bas* : a) *l'individu.* — Regardons maintenant les choses par l'autre bout. De même que la méthode ascendante a rencontré le terme de ses assimilations toujours plus larges, de même la méthode descendante trouvera inévitablement la limite de ses divisions de plus en plus rétrécissantes. A quoi tend-elle en effet ? à former, par l'addition successive des différences, un ensemble de caractères qui ne convienne plus qu'à son objet. Jusqu'à l'apposition de la dernière différence, la description hésite, elle reste indécise, commune, applicable à plusieurs objets voisins et ressemblants. La différence ultime est comme le rivet qui fixe toutes les pièces assemblées sur un objet unique[3].

Or il y a au moins un objet que cette méthode ne permet pas de rejoindre : c'est l'individu. L'obstacle ici est inverse de celui qui a arrêté la méthode précédente dans ses ascensions.

1. *Summa totius Logicæ*, Tract. IV, ch. I. L'ouvrage, édité parmi les œuvres de saint THOMAS, n'est pas de lui.

ARISTOTE, ayant à parler de la qualité, écrit tranquillement : « la qualité (taléité) est ce par quoi les êtres sont tels : ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται » *Catégories*, VI (*alias* VIII), n° 1. C'est mettre simplement à l'abstrait ce que la réalité présente au concret, mais ce concret lui-même, on le suppose connu. Personne d'ailleurs n'a trouvé mieux pour définir la qualité que cette vérité de La Palisse.

2. A cette raison on pourrait en ajouter une autre. Si le genre des classes suprêmes est *l'être*, leurs différences l'impliquent aussi, et par suite, n'en sont pas — même dans le concept — adéquatement distinctes : on ne peut penser aucun mode de l'être sans penser l'être, comme on pense un genre véritable à part de ses différences, l'animal, par exemple, sans le raisonnable. Nouvel obstacle à la construction d'une définition, au sens ordinaire et propre du mot. Mais cette raison — dont le développement relève encore de la métaphysique, — ne démontre pas spécialement le point spécial auquel nous nous attachons ici (voir note 2, p. précéd.).

3. Voilà pourquoi elle est dite *spécifique*, εἰδοποιός, ce qui veut dire qu'elle *fait* l'espèce. *Topic.*, VI, ch. VI, n° 4 ; *Ethic.*, X, ch. IV (*alias* III).

Là on trouvait bien une différence, mais le genre s'évanouissait à force de se généraliser. Ici au contraire, le genre existe seul, et c'est la différence qui se dérobe, qui fuit la définition. Dans le monde sensible où nous vivons, il est facile de composer à l'individu un genre, même très prochain (qui, dans l'occurrence, prendra le nom d'espèce), car l'individu ressemble à d'autres ; il a des pareils, des égaux, qui le touchent peut-être de fort près. On recueillera sans peine des caractères communs à eux et à lui. Mais la difficulté commence quand il s'agit de l'isoler, de trouver la différence qui le sépare de tout le monde.

En effet, cette différence, pour être vraiment définissante, éclairante, devrait être plus générale que l'objet à définir : c'est le cas, nous l'avons vu, de tous les ingrédients de la définition [1]. Et d'autre part, puisque son rôle serait de désigner l'individu *comme tel*, elle devrait s'appliquer exclusivement à lui, exprimer précisément ce qui en lui est incommunicable, ce par quoi, strictement, il est lui-même et non un autre. Impossible de formuler cette singularité par un concept général, qui voudrait dire encore : « pareil, semblable à ceux-ci ou à ceux-là ». Les deux conditions à remplir sont contradictoires.

Cependant, dira-t-on, avec des éléments communs, on arrive à obtenir un groupement original, singulier. La chose a lieu dans la définition de l'espèce, qui est comme l'intersection de plusieurs genres : dans l'espèce « homme » par exemple, l'animalité et l'intellectualité interfèrent, comme la terre et le ciel — la comparaison est de saint Thomas [2] — à la ligne de l'horizon.

Mais un tel assemblage ne saurait jamais constituer une différence individuelle. L'espèce contient réellement des caractères qui peuvent se rencontrer aussi en dehors d'elle. Au contraire, l'individualité, c'est précisément l'incommunicable : en elle, par définition, par hypothèse, il ne peut y avoir *rien* de commun, d'universel : elle est la singularité pure. — Elle est aussi l'indivisible. L'espèce a plusieurs caractères, concevables à part, et même peut-être réalisables les uns sans les autres. L'individua-

1. Ci-dessus, p. 337.

2. III[e] *Sent.* Prologue ; — *Contra Gentiles*, II, ch. LXVIII, etc.

lité est indécomposable : c'est un caractère unique et simple[1].

Supposons qu'on assemble des caractères communs pour définir l'individu. S'ils sont de l'ordre accidentel, leur valeur est nulle : avec eux nous sortons de l'hypothèse. Car l'individualité est une différence essentielle : c'est le constitutif le plus nécessaire, le plus intime, le plus foncier de l'être réel et concret.

Alors, ayons recours à des caractères de l'ordre essentiel. Mais s'ils sont communs, ils ne sont rien d'autre que le genre et l'espèce ; ils figurent déjà dans la partie construite de la définition, qui n'attend plus que son complément individuel. Aucun caractère de même sorte ne saurait le lui fournir ; et ainsi, de ce côté, la définition restera éternellement inachevée. Ajoutez différences sur différences, caractères généraux sur caractères généraux, vous ne rejoindrez jamais l'individu : de même que le polygone inscrit dans un cercle, et dont les côtés se multiplient indéfiniment, ne coïncidera jamais avec le cercle[2].

L'étude que nous avons faite des universaux suffisait à faire prévoir cette conclusion au moins en ce qui concerne les indi-

1. Aristote, *Met.*, VI, ch. xv, n° 6 ; Saint Thomas, VII, l. 15. — Qu'on veuille bien y faire attention. Nous ne disons pas (comme le P. Rousselot : *l'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 104, note 1, p. 107 sq.), qu'une unité réelle ne puisse être valablement et distinctement signifiée par plusieurs concepts : nous supposons expressément que les choses se passent ainsi dans la définition de l'essence spécifique. Nous ne confondons pas le mode et le contenu de la définition, le procédé de désignation et le sens obtenu. Nos affirmations portent uniquement sur ce dernier élément : nous parlons du contenu de la définition, de ce qu'elle signifie, et nous disons que cette *signification d'un ensemble d'éléments communs* ne saurait être la *signification d'une individualité*.

2. Aristote, *Met.*, VI, ch. xv, n° 5 sq. ; Saint Thomas, VII, l. 15 ; — *Post. An.*, I, ch. xxii ; Saint Thomas, l. 33, 34, 35.

L'impossibilité que nous signalons provient de la notion même d'individualité. Elle concerne donc aussi bien l'individu matériel que l'individu spirituel, l'accident singulier que la substance. La métaphysique nous apprendrait que certaines sortes d'individus présentent, en outre, à la définition, des difficultés spéciales. Selon la doctrine thomiste, en effet les individus matériels, multipliés dans une même espèce, n'ont entre eux, comme différences essentielles, que des différences numériques. Or une différence de ce genre n'est pas exprimable par un concept de « forme », c'est-à-dire par l'énoncé des caractères spécifiques, que la définition met en œuvre. Par contre, l'individu spirituel, le pur esprit, l' « ange », dont la notion provient du dogme catholique, est, d'après Saint Thomas, seul de son espèce, et par conséquent, sa différence individuelle s'identifie avec une différence de « forme ». Malgré cela, sa définition rencontre des difficultés encore plus grandes, que nous n'avons pas le loisir d'examiner ici, et dont la principale est que nous ne savons exactement rien sur cette « différence spécifique ». Cf. *de Ente et Essentia*, ch. vi, et ci-dessus, ch. IV, p. 172, 173.

vidus du monde sensible, l'homme compris). En effet, la définition résulte d'une analyse des idées universelles déjà acquises. Mais, en étudiant celles-ci, nous constations, *comme un fait*, qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'idée de l'individu, que l'intelligence ne le conçoit que dans un retour sur la sensation. Dès lors, il était certain qu'aucune analyse ne ferait sortir des idées, dans lesquelles la définition cherche sa matière, ce qu'elles ne contiennent pas.

Ainsi la définition ne trouve place qu'à certains échelons de la connaissance : il lui est interdit de les parcourir du haut en bas. Elle se tient dans les régions moyennes. En haut, elle se trouve arrêtée par le genre suprême, en bas, au moins par l'individu. A chaque bout il y a une ligne fixe qu'elle ne passe pas : ἀνάγκη τοῦτο ἵστασθαι. « *Omnem substantiam quæ habet aliquid universalius quod de ipsa prædicetur et quæ potest de alio inferiori prædicari, contingit definire; genera vero generalissima, de quibus alia universaliora non prædicantur, et singularia quæ non prædicantur de aliquibus inferioribus, non contingit definire. Solum autem substantiam mediam* (les genres intermédiaires et les espèces) *definire contingit*[1]. »

3° *Limite par en bas :* b) *la dernière différence spécifique.* — Est-ce tout ? n'y aurait-il pas encore une direction où la définition serait contrainte de s'arrêter, un troisième élément sur lequel elle ne pourrait mordre ?

a) Le genre le plus élevé est indéfinissable pour sa trop grande généralité ; l'individu l'est de par son incommunicable singularité. Mais entre les deux, à l'avant-dernier degré de l'échelle qui va du suprême abstrait au concret individuel, immédiatement au-dessus des différences purement numériques, il y a les dernières différences spécifiques. Tout concept est une généralisation, plus ou moins poussée, de l'expérience : il s'en éloigne d'autant plus que sa généralité va croissant. Nous parlons ici de l'abstrait le moins universel, le plus immédiatement calqué sur l'expérience, et qui la touche sans intermédiaire.

1. *Post. An.*, I, l. 34, p. 150[a] ; — Aristote, ch. xxii, nos 11 et 16.

On le rencontre d'ailleurs aussi bien dans la partie de la définition appelée genre, que dans celle qui porte spécialement le nom de différence. Car le genre a aussi sa différence à lui : à l'analyse il se décompose (sauf le genre suprême) en un genre supérieur et une différence[1]. N'avons-nous pas dit que la définition était comme l'intersection de deux genres qui se déterminent réciproquement[2] ? En théorie, et si aucune raison ne venait à la traverse, on pourrait dire indifféremment : « l'homme est un raisonnable animal », ou : « l'homme est un animal raisonnable ». Chacun de ces deux derniers concepts est différencié en lui-même, et ce n'est qu'à ce titre qu'il détermine son partenaire[3]. Or cette détermination vient à chacun de son propre fondement expérimental. Ils naissent en effet d'expériences diverses, indépendantes ; chacun de son côté élève à l'abstrait le caractère commun d'une certaine classe de phénomènes : le concept du « raisonnable » s'attache aux actes intellectuels, celui de l' « animal » aux réactions sensibles. On peut d'ailleurs suivre cet apport de l'expérience jusque dans les sphères supérieures et même transcendantales[4] de l'abstraction : jusqu'au sein de la notion d'être[4]. Seulement plus les cercles décrits s'élargissent, plus ils s'éloignent du noyau central. Encore une fois, nous nous occupons ici du premier cercle, en deçà duquel il n'y en a pas d'autre.

Et voici exactement la question qui se pose. L'objet considéré ici, n'est pas un individu : c'est une espèce, une classe, un groupe quelconque d'individus du monde sensible (substances ou accidents, peu importe). Or ce groupe possède réellement une différence spécifique irréductible, c'est-à-dire un caractère étranger à ceux de tous les groupes voisins, et qui, pris formellement en lui-même, n'a pas d'équivalent hors du groupe. Par exemple, entre le cheval et le bœuf, il y a objectivement une différence, qui sépare ces deux espèces de façon absolue : après avoir défalqué tous les caractères *communs*, toutes les ressem-

1. *Met.*, VI, ch. XII, n° 3 ; SAINT THOMAS, VII, l. 12, p. 494.
2. Cf. ci-dessus, p. 337, 338.
3. Sur le sens de ce mot, voir ci-dessus, p. 340, note 1.
4. Cf. ci-dessous, p. 367, 368.

blances, il reste un caractère distinctif du cheval, qui est irréductible à celui du bœuf. Cela étant, comment pourra-t-on exprimer ce caractère?

Sera-ce par un *concept unique*, spécial, inapplicable à tout autre objet, qui ne fera que représenter sur le mode abstrait les renseignements acquis par diverses expériences concrètes? ou sera-ce par une *collection de concepts communs*, c'est-à-dire applicables séparément à d'autres objets que le défini? Dans ce second cas, la dernière différence spécifique serait définissable; dans le premier, non[1].

Mais aussi, dans le second cas, la dernière *différence logique*, le concept placé le dernier dans la définition, ne serait pas le concept propre de la dernière *différence objective, ontologique* : il ne lui conviendrait pas par lui-même et de façon absolue; il ne lui conviendrait que relativement, c'est-à-dire considéré en rapport avec ceux qui le précèdent et qu'il détermine dans la définition dont il est l'achèvement.

Il semble donc qu'il faille opter pour la première hypothèse. Car le concept de la dernière différence objective, prise comme telle, doit précisément faire abstraction de tous les éléments communs aux autres espèces, représenter ce que tous les genres supérieurs, depuis le genre prochain jusqu'au genre suprême, ont laissé de côté. Telle est en raccourci la thèse que nous allons développer[2].

b) De la dernière différence spécifique, prise comme telle, on ne saurait donner l'équivalent analytique; on ne trouvera pas de notions plus claires, mieux connues, pour la faire comprendre. *Les notions plus générales qu'elle la laisseront précisément en dehors de leur compréhension : elle est l'atome spécifique, réfractaire à toute tentative de dissociation.* De même qu'au point de vue de l'extension, il y a une espèce ultime, une classe indivi-

1. Voir ci-dessus, p. 337, 338. Tolet, dans son commentaire des *Seconds Analytiques* (ch. xiv, le xiie de l'édition Didot) pose très nettement la question.

2. Nous croyons qu'elle représente la doctrine d'Aristote et de Saint Thomas. Toutefois sur cette troisième limitation (en étendue : de la différence), ils sont beaucoup moins explicites que sur les deux premières. Voir la note I, à la fin du volume.

sible ; de même, au point de vue de la compréhension, il y a un caractère spécifique, impossible à réduire[1].

Par exemple, essayez de définir le rouge ou le vert. Vous trouverez sans peine un genre prochain : la couleur. Le rouge, ou le vert, est une couleur. Et vous pourrez, en suivant la route montante, faire rentrer la couleur dans des genres plus généraux, la qualité par exemple. Mais du côté du bas, vous serez immédiatement arrêté. Vous ne trouverez pas le moyen de définir la différence spécifique. Le rouge ou le vert, est *une certaine* couleur, dont le caractère propre est inexplicable. Vous pourrez essayer des analogies. A un daltonien, qui ne perçoit pas le rouge, vous direz, par exemple, que le rouge est quelque chose comme le vert ou le jaune. Mais précisément, par quoi diffère-t-il au juste du vert ou du jaune? Ce point-là restera en suspens. La différence propre n'est éclairable que par un renvoi direct à l'expérience : le rouge est *cette* espèce de couleur dont telles matières sensibles nous offrent des spécimens.

c Dans quelle espèce de définitions prendront place ces éléments irréductibles?

Evidemment pas dans les définitions de substances. Nous savons, en effet, que celles-ci se tirent du concept des accidents. La différence substantielle n'est pas saisie en soi et transportée telle quelle dans la définition. Elle n'est pas immédiatement calquée sur l'expérience. Elle se tient sur un plan plus reculé, plus lointain ; il y a entre elle et l'expérience, des intermédiaires. Sans doute, comme nous le faisions remarquer tout à l'heure, à travers toutes les abstractions successives, le fondement expérimental reste toujours discernable. Qu'est-ce que l'animal raisonnable? C'est un être capable de poser certains actes, dont l'observation seule peut fournir la notion adéquate. Et, pour bondir d'un coup au sommet de toutes les abstractions, qu'est-ce même que l'être, sinon *ce positif de tout*, que je ne pourrais con-

1. L'expression d'Aristote τὰ ἄτομα τῷ εἴδει (*Post. An.*, II, ch. XII, n° 7), ne signifie pas ce que nous appelons ici « l'atome spécifique ». Elle désigne l'espèce prise comme un *groupe impossible à sectionner*. Le point de vue de l'extension est prévalent, sinon unique, dans ce texte. Ici, au contraire, nous nous occupons du mode de formation de la définition, des ingrédients qu'elle contient : est-elle toujours un conglomérat de notes communes, ou enferme-t-elle, dans certains cas, une note spéciale, incommunicable ? c'est le point de vue de la compréhension.

cevoir si je ne l'avais saisi? Aucune idée n'est *a priori*. Mais cela n'empêche pas que l'étage élevé des définitions substantielles ne soit supporté par d'autres, qui reposent plus directement sur le sol de l'expérience.

Tournons-nous donc vers les définitions d'accidents. C'est en elles que nous trouverons, — à des niveaux d'ailleurs variables — l'atome spécifique irréductible. Parfois, il apparaîtra immédiatement, comme dans le cas cité de la définition du rouge ou du vert. Parfois il faudra creuser davantage, traverser une ou plusieurs couches d'abstractions, pour le démasquer. Le triangle est un plan limité par trois lignes droites qui se coupent. Ici le genre c'est le plan, c'est-à-dire une notion comprise dans celle de quantité continue, laquelle sort directement de l'expérience. Les différences sont les notions de ligne, de direction droite, d'intersection, du nombre trois[1]. C'est leur ensemble, une combinaison d'idées artificielle, et non une donnée irréductible, cueillie à même le réel, qui différencie de tout autre ce plan spécial qu'est le triangle. Mais sous chacune d'elles, à des profondeurs variables, on retrouve cette donnée : la direction droite, par exemple, est une notion première, indéfinissable.

Les données accidentelles complexes : — le triangle, l'éclipse, le tonnerre, pour prendre les exemples d'Aristote, — sont définissables en entier; elles le sont à la façon des substances, par plusieurs concepts qui s'entre-déterminent ; mais, à l'inverse de ce qui se passe pour les substances, parmi ces concepts définissants, on en trouvera qui sont calqués directement sur l'expérience. Ceux-là ne sont plus définissables ; ils représentent des données accidentelles premières, simples, irréductibles : ces atomes spécifiques dont nous parlons.

d) Il est nécessaire que l'on aboutisse à ces éléments irréductibles. La définition, nous l'avons vu, éclaire le défini en le classant sous des concepts qui embrassent d'autres objets, qui vont « plus loin » que lui : *sunt in plus*[2]. Elle s'empare donc

1. Voici l'ordre des concepts : plan — limité — par des lignes qui se coupent — et qui sont trois.

2. Cf. ci-dessus, p. 337.

seulement de sa partie commune, et laisse de côté sa partie spéciale. Or il a toujours une partie spéciale. Au-dessus même de l'individu et des différences purement numériques, dans la zone des différences de forme, là où se dessinent ces groupes qui sont les espèces, toutes les fois qu'une définition s'établit, quelque chose de spécifique reste hors de ses prises. Car puisqu'elle compare le défini à autre chose, puisqu'elle l'éclaire par le rapprochement d'objets mieux connus, c'est donc qu'il ne s'identifie pas tout à fait avec eux. Dire « comme eux », c'est dire implicitement « différent d'eux »; si c'est « comme cela », ce n'est pas absolument « cela ». Partout donc, dans cette zone des différences spécifiques, il y aura une limite aux assimilations définissantes : une partie du défini ne sera plus assimilé à rien. Le rouge est une couleur, mais différente du jaune, du vert, etc. La ligne droite est une ligne, mais différente de la courbe ou de la brisée. Ces différences, étant tout juste l'opposé d'une similitude, ne peuvent se traduire par l'expression d'une similitude. En tout ordre de choses, plus ou moins vite, après des prélèvements de parties communes poussés plus ou moins loin, il restera ce résidu différentiel, par quoi les espèces ne sont pas une, mais plusieurs.

e) Le concept qui exprime cette différence *ne la définit donc point :* c'est-à-dire qu'il n'en offre pas l'équivalent en plus clair. Il ne la dépasse pas, *non est in plus :* il se moule exactement sur elle; il en offre la notion brute, ni plus ni moins. Et par ce côté, *la définition où il figure reste incomplète, inachevée.* Elle est un commencement de définition, en ce sens qu'elle isole les divers aspects de l'être et permet de les considérer à part : mais elle en laisse un inexpliqué. « Color est quid albedinis, dit saint Thomas : la couleur est l'essence de la blancheur[1]. » Il veut dire *un* élément essentiel, la partie commune de l'essence, mais assurément pas l'essence complète, car cette notion de couleur s'applique aux nuances les plus diverses : *non convenit soli*[2]. Or, si on achève la définition en y

1. *Met.*, VII, l. 4, p. 463.

2. *Met.*, X, l. 9, q. 576[1] (Aristote, IX, ch. VII, n° 6). Cf. l. 3, p. 559[2] (Aristote, ch. II, n° 4), et de *Ente et Essentia*, dernier chapitre, *fin.*

insérant telle quelle l'idée du blanc, si l'on dit : « cette couleur qui est ce que nous montre la sensation », de toute évidence l'objet n'en sera aucunement éclairci.

D'autre part, ce concept de la différence spécifique, qui n'est pas définissant, ne sera pas non plus définissable. On ne pourra pas lui substituer un groupe de concepts plus universels qui l'égale. Et la raison qui empêche de construire cette équation est simple. Le concept de l'ultime différence représente justement cette partie de l'objet que tous les concepts généraux négligent à l'envi, le résidu que soigneusement ils laissent intact. Eux s'appliquent à l'autre face de l'objet, la face ressemblante; lui, il est l'expression de la face dissemblable : nulle équation n'est possible entre ces deux termes hétérogènes et qui s'excluent réciproquement.

f) Cependant il ne faut pas confondre ce rapport direct, cet appel à l'expérience, qui caractérise le concept de la différence ultime, avec le « retour au phantasme ou image », qui a lieu dans la connaissance de l'individu matériel[1]. Le retour au phantasme ne constitue pas un concept. L'idée de l'individu n'existe pas : il y a seulement un ensemble d'opérations diverses qui, réunies, permettent de le penser. Ici, au contraire, la différence ultime est vraiment conçue dans une idée bien une et formée comme toutes les autres. Cette idée naît par abstraction des caractères communs d'une certaine catégorie d'objets. La différence propre du rouge ou du vert, par exemple, est conçue de la sorte. Calquée directement sur l'expérience sensible, c'est une idée synthétique, indécomposable, mais non pas confuse, si l'on entend par là : mélangée à d'autres, imparfaitement démêlée; c'est une idée parfaitement distincte de toute autre. C'est aussi le contraire d'une idée vague : elle est d'une précision extrême, qui vient de son rapport direct avec la réalité.

g) Néanmoins il arrive que l'on essaie de définir, indirectement, l'atome spécifique. On se réfère, pour cela, à ses causes, au mode de sa genèse, à ses propriétés, ou à ses effets : c'est-

1. Voir chapitre IV, p. 146 sq.

à-dire à ce qui, dans la réalité, lui est antérieur ou postérieur. Il est visible, au premier coup d'œil, que ces sortes de définitions ne s'appliquent pas justement à lui : elles portent au delà ou restent en deçà. — Les effets ou propriétés supposent l'essence, ils en découlent. S'il était permis d'appliquer à la définition des expressions faites pour la démonstration, on pourrait dire qu'ils aident à connaître le *quia*, mais non le *propter quid* de l'objet[1]. — Il n'en va pas de même des causes et du mode de genèse : celles-ci font voir, au moins en partie, pourquoi l'objet est tel. Mais elles ne le définissent pas davantage. Par exemple, saint Thomas, développant quelques idées de la physique d'Aristote, décrit le blanc comme la couleur constituée par le maximum de lumière; les autres couleurs étant différenciées par les doses inégales qu'elles en contiennent[2]. La physique moderne nous dirait que la lumière est produite par des mouvements vibratoires et que le nombre des ondulations par seconde constitue les diverses couleurs. Un peintre expliquerait à son élève que, pour avoir du vert plus ou moins foncé, il faut mélanger au jaune une proportion plus ou moins forte de bleu. Au point de vue qui nous occupe, ces diverses explications n'ont aucune importance : ni les unes ni les autres n'équivalent à une définition. On nous expose les causes ou les composantes du blanc, du rouge ou du vert, la genèse de ces diverses qualités sensibles : on ne les explique pas elles-mêmes, on n'en rend pas la *propre idée* plus claire. Après comme avant ces explications, elle reste identique. On a cherché au delà d'elle : ce n'est pas elle que l'on a fouillée et approfondie. Impossible, par ce moyen, de la faire concevoir à qui ne l'aurait pas. De même, on peut décrire la ligne, la surface et le volume comme des éléments géométriques engendrés respectivement par le mouvement continu d'un point, d'une ligne ou d'une surface. Cela n'éclaircit pas le moins du monde la notion de la ligne, de la surface et du volume, qui viennent tout droit de l'expérience. Essaiera-t-on des définitions plus

1. Voir ci-dessus, ch. VII, p. 252 et note E à la fin du volume.

2. Voir les références indiquées p. 369, note 2.

propres et plus directes? dira-t-on, par exemple, avec certains anciens, que la ligne est une quantité continue à dimension unique : longueur sans largeur[1]? Cela ne fera que reculer la difficulté; car que sont la quantité continue, la largeur et la longueur, sinon des abstractions tirées de l'expérience?

h) Cette faillite partielle de la définition n'est pas une faillite de la connaissance, ni même de la connaissance notionnelle. Sans avoir par devers lui la définition du rouge ou du vert, de la ligne ou du plan, l'esprit conçoit et distingue fort bien ces données; il en raisonne sans embarras. Il en a une connaissance meilleure que la définition, parce qu'elle est plus directe : on ne sait jamais mieux que quand on a vu. Avant de connaître la définition aristotélicienne du ternaire[2], un enfant reconnaît sans hésiter le nombre trois parmi tous les autres. La géométrie supposera, complétera, mais n'éclaircira pas, sa conception de la surface et du solide. Quand il saura le nombre des vibrations qui produisent le rouge et le vert, quand il aura appris à composer artificiellement les couleurs sur une palette, il n'en aura pas une idée plus nette : il en aura appris tout juste ce qu'un aveugle-né peut en apprendre[3].

Alors, à quoi bon ces tentatives de définir l'indéfinissable, ces essais d'analyser l'irréductible? Sans parler des précieux renseignements complémentaires qu'ils résument, ils servent à amorcer des déductions purement conceptuelles, abstraites et indépendantes de l'expérience. A ces déductions il faut un fondement de même ordre qu'elles. Les mathématiques laissent très vite de côté l'expérience pour pousser à fond les conséquences du petit nombre de données qu'elles lui ont empruntées[4]. La physique, déductive pour une grande part, aboutit à

1. « Linea est quantitas continua, longa sine latitudine » Tolet : *In Libr.* II, *Post. Anal.*, ch. XIV. (C'est le chapitre étiqueté XII dans l'édition Didot.)

2. « Nombre impair et premier. » Cf. ci-dessus, p. 338, note 3.

3. Noter qu'on peut obtenir la même couleur par des mélanges différents. Voir les traités de physique.

4. « [L'ordre de la géométrie] ne définit pas tout.... mais il ne suppose que des choses *claires et constantes par la lumière naturelle... la nature le soutenant au défaut du discours.* » (Pascal, *De l'Esprit géométrique*, 1er fragment, section 1re). « La nature » : un de ces mots vagues de Pascal, qui désigne ici en particulier les éléments irréductibles dont nous parlons.

des découvertes en tirant les conclusions de définitions, parfois simplement hypothétiques : on sait la brillante fortune qu'a faite en optique la théorie des ondulations.

La possibilité d'établir ces principes, qui se montrent si féconds à l'user, dépend d'ailleurs de circonstances variables, de recherches plus ou moins avancées, plus ou moins habilement conduites. Tandis que les concepts calqués sur l'expérience sont primordiaux, invariables, définitifs, nécessaires à la base de toute espèce de développement intellectuel[1].

*
* *

Pascal, dans son opuscule sur l'*Esprit géométrique*, donne un regret à la « belle » et « véritable méthode », qui consisterait à « tout définir et à tout prouver ». Il l'avoue impraticable, mais elle représente pour lui l'idéal. Et s'il faut y renoncer, c'est une nécessité fâcheuse, humiliante, un déficit, au regard de la « haute excellence » qu'elle représente.

Pascal se montre là plus géomètre que philosophe. Les déductions, qui forment le corps robustement charpenté des mathématiques, semblent épuiser son admiration. Il n'a plus d'yeux ni d'estime pour la petite part d'intuition qui permet à ce corps puissant de tenir debout. Ailleurs il donne à ce ressort foncier un nom où perce peut-être quelque dédain, un nom vague, source d'éternelles équivoques, que les esprits confus n'ont pas fini d'utiliser : le cœur[2].

Au contraire, il convient de réserver nos regrets pour un état où il n'y aurait plus besoin de rien définir ni de rien démontrer, où tout serait connu d'un seul coup et directement. Restituons franchement à l'intelligence ce qui lui appartient. Ne dédaignons pas ses intuitions, si imparfaites, si humbles soient-elles par leur objet : elles contiennent, en ébauche, « la plus haute excellence » intellectuelle. La définition n'est pas le mode de connaissance le plus parfait : elle offre de clairs

1. Voir les deux pages précédentes.

2. « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace ». Il l'appelle encore « la nature », voir page précédente, note 4.

avantages et des déficits non moins patents ; ce long chapitre a peut-être mis en lumière les uns et les autres. En particulier, *par sa nature même*, elle ne saurait s'étendre à tout. Rêver pour elle d'un domaine universel, c'est rêver d'une contradiction.

CHAPITRE XI

LES INFÉRENCES *(Suite)*

TROISIEME PARTIE : LA DEDUCTION, LE SYLLOGISME

Jusqu'ici nous n'avons étudié que les points de départ de la démonstration : notions générales obtenues par induction, propositions immédiates. Il nous reste à étudier l'inférence déductive en elle-même.

Quand elle s'opère, ce qui a lieu n'est pas — nous l'avons vu — d'un ordre absolument nouveau [1] : en elle il n'y a place que pour des appréhensions et des jugements. Matériellement, le syllogisme se compose de concepts et de propositions.

Ce qui est nouveau et intéressant, c'est la manière dont ces concepts et ces propositions se lient, s'enchaînent, s'organisent, la manière dont la conclusion *nait*, *sort*, *résulte*, *jaillit* des prémisses.

En effet, la connaissance s'enrichit par un double progrès. D'abord, par accroissement extérieur, par addition à l'acquis : des éléments nouveaux arrivent du dehors, ils entrent dans l'esprit, portés par le flot montant des observations et des inductions continuelles. Le jugement, venant là-dessus, se borne à faire l'analyse de ces richesses, à les couler dans la forme énonciative [2]. Nous connaissons déjà tout cela.

Mais il y a une autre espèce d'enrichissement qui naît de l'intérieur et qui s'y accomplit tout entier, sans le secours

1. Début du ch. VII.
2. Chapitre V, p. 183 sq.

d'aucun apport étranger. L'acquis se développe par sa force intrinsèque, par sa vertu propre. Les idées faites, les jugements établis ne restent pas au repos dans l'esprit : ce sont des choses vivantes et mouvantes. Grâce à une sorte de fermentation interne ou d'aimantation réciproque, — qui n'est pas sous l'empire exclusif de la volonté, — elles se recherchent, se mélangent, se combinent, non pas seulement pour se compléter par simple juxtaposition, mais pour se *féconder par leur union* et donner naissance à des idées et à des jugements nouveaux. C'est le raisonnement. Quelqu'un peut posséder tous les éléments d'une conclusion et ne pas conclure, faute de les rapprocher : disjoints, solitaires, ils restent stériles. L'effet de leur rencontre sera une connaissance vraiment nouvelle. C'est ce qu'Aristote exprime dans ce passage célèbre des *Premiers Analytiques*, dont nous respectons la contexture serrée : « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose arrive, par le fait que celles-là sont [posées]. En disant « par le fait que celles-là sont [posées] », j'entend que [la chose nouvelle] arrive par l'influence de celles-là. Et en disant qu'« elle arrive par leur influence », j'entends qu'il n'y a besoin d'aucun terme étranger pour que la [conclusion] nécessaire se produise[1]. »

Tel est l'événement psychologique original dont nous allons examiner la structure et la valeur[2].

1. *Prior. Anal.*, I, ch. 1, n° 5 (Saint Thomas n'a pas commenté cet ouvrage) : Συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ, τεθέντων τινῶν, ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει, τῷ ταῦτα εἶναι. Λέγω δὲ « τῷ ταῦτα εἶναι » τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ « διὰ ταῦτα συμβαίνειν » τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

2. Saint Thomas connaît et décrit un autre mode d'enrichissement ou plutôt de perfectionnement de la connaissance par l'intérieur. C'est celui où une même donnée, déjà présente à l'état obscur ou vague, s'éclaircirait et se préciserait sous un regard plus intense ou plus fin. Alors *l'objet* ne changerait pas : rien de nouveau ne se présenterait, mais le *sujet* deviendrait plus capable de saisir l'objet ancien, plus perméable à son influence (I^a, q. 85, a. 7 ; cf. *ibid.*, q. 12, a. 6). Cette conception peut soulever des difficultés. Nous n'avons pas à les résoudre ici, car nous parlons d'autre chose. En effet, cette sorte de perfectionnement n'a rien de commun avec une démonstration, une inférence déductive, dont le propre est justement d'engendrer des données nouvelles.

PREMIÈRE PARTIE : STRUCTURE DU SYLLOGISME

A) Le syllogisme est un discours

a) Quand on oppose la *raison* à l'*intelligence*, on caractérise la première comme un *mouvement* et la seconde comme un *repos*. Voir, appréhender (que ce soit sous la forme synthétique de l'idée ou sous la forme analytique du jugement), est un état paisible, quiescent, achevé. Raisonner est un état inassouvi, inquiet, une tendance, un effort, une recherche, un passage de ceci à cela, un « course » vers un but, selon le mot d'Isaac Israëli [1] repris par saint Thomas [2], ou, pour employer l'expression usuelle, non moins expressive si l'on se rapporte à l'étymologie, un discours : *discurrit intellectus ab uno in aliud* [3].

b) L'induction est aussi un mouvement, mais d'un autre genre, beaucoup plus simple et plus subit : c'est plutôt un bond qu'une marche. L'esprit y saute de l'expérience concrète à l'idée générale. La déduction, qui suppose l'universel déjà formé, et qui a son point de départ au point d'arrivée de l'induction, chemine parmi des données plus nombreuses ; elle les parcourt successivement, pas à pas, sans manquer aucun intermédiaire : c'est une opération plus complexe.

Une autre différence est que l'induction ne prétend rien expliquer [4]. Elle dit simplement : « c'est ainsi ; tels caractères se rencontrent dans une même nature : voici le plan uniforme de tels événements ». Elle établit un lien de fait ; grâce à elle, une vue incomplète vient s'articuler à une autre vue du même genre, sans qu'on aperçoive, au delà d'elles, la raison profonde qui les unit. La déduction va plus loin. Elle établit entre les données acquises un lien de droit, un rapport de nécessité. Elle dit, non pas seulement : « c'est ainsi », mais : « ce doit être

1. Sur ce personnage, voir Appendice VIII, p. 512, note 2.
2. *De Veritate*, q. 15, a. 1.
3. I^a, q. 79, a. 9 ; *de Ver., loc. cit.*
4. Voir ci-dessus, ch. VII, p. 251, 254 sq. ; 259, 262 sq.

ainsi ; il faut, il est nécessaire que ceci soit, existe, possède tels ou tels caractères ». L'esprit descend alors d'un principe à ses conséquences, d'une essence à ses propriétés ou accidents ; ou bien, le ressort jouant en sens inverse, l'esprit remonte des effets, des manifestations, des signes, à la cause qu'ils requièrent impérieusement.

c) Tantôt l'esprit se porte à ces démarches d'une façon consciente et réfléchie ; il étudie volontairement, il recherche activement les rapports nécessaires des choses. Tantôt les circonstances se chargent de faire le travail ; entre des données qui voisinaient, soudain une ligne de lumière se dessine, un squelette intérieur se découvre qui explique leur place et leurs articulations. Certains raisonnements se font d'eux-mêmes, sans qu'on s'y applique, sans qu'on y fasse attention, et ce ne sont pas les moins influents dans la vie mentale. Mais dans tous les cas, l'ancien introduit le nouveau, la connaissance déjà possédée conduit à une connaissance différente ; une donnée en gouverne d'autres qui y apparaissent contenues, impliquées ; les germes déjà recueillis mûrissent, éclosent, se développent par leur propre force intérieure ; la lumière qui jaillit sort du choc des matériaux précédemment amassés : il y a *génération*, plus ou moins laborieuse, d'une idée par d'autres idées, d'un jugement par d'autres jugements : τεθέντων τινῶν, ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει, τῷ ταῦτα εἶναι [1].

B) Les éléments du discours syllogistique

a) *L'antécédent et le conséquent.* — Ainsi se découvrent les deux parties de la déduction : la connaissance ancienne, génératrice, et la connaissance nouvelle, engendrée. Le mouvement qui s'accomplit vient de la première : elle joue le rôle d'organe propulseur ; c'est la force qu'elle dégage, la pression qu'elle exerce, qui fait avancer l'esprit. Cette connaissance ancienne porte le nom d'*antécédent*, et les propositions, déjà établies, qui la composent, celui de *prémisses ;* la connaissance qui en

1. *Prior. Anal., loc. cit.*

découle porte le nom de *conséquent* ou de *conclusion*. Le rapport de l'une à l'autre, la force propulsive, s'appelle la *conséquence*.

Il y a donc, dans l'antécédent, dans les prémisses, une véritable causalité, une efficience réelle. Elles sont « le principe actif, *principium activum*, » du raisonnement[1]. Saint Thomas compare leur action à celle des causes physiques qui opèrent dans la nature. « Principia [l'antécédent, les prémisses] se habent ad conclusiones in demonstrativis *sicut causæ activæ in naturalibus* ad suos effectus : unde, in II° Physicorum, propositiones syllogismi ponuntur in genere causæ efficientis. »[2] En particulier, la vertu des premiers principes, des axiomes, qui s'infiltre à travers tout raisonnement, est assimilable à la vertu séminale active, qui amène chez les vivants la fécondation et la génération : ces principes sont « scientiarum semina... rationes seminales »[3].

Évidemment, dans toute opération intellectuelle, la cause principale est toujours l'intelligence : en dernière analyse, c'est elle qui agit. Mais ici, elle ne le fait que complétée et enrichie d'abord, poussée irrésistiblement en avant par les prémisses qu'elle possède. Dans leur lumière qui la remplit, elle aperçoit la conclusion, autrement invisible. Et à cette lumière elle ne peut se dérober : quand elle a *vu* les prémisses, bon gré mal gré, il lui faut conclure[4].

b *Les deux propositions de l'antécédent.* — Après avoir décomposé le syllogisme en antécédent et conséquent, nous allons décomposer l'antécédent lui-même. De quoi est-il fait? Comment agit-il? quel est le rôle respectif des deux proposi-

1. Iª IIæ, q. 51, a. 2.

2. *Post. An.*, I, l. 3. Cf. *Physic.*, II, l. 5, p. 271[2] et *Met.*, V, l. 3. Dans les chapitres correspondants à ces deux dernières leçons, Aristote ne parle pas de cette causalité efficiente, mais seulement d'une causalité matérielle : les propositions *composent* le raisonnement, elles en sont *les ingrédients*. Exactement, il dit qu'elles composent la *conclusion* συμπέρασμα. Si ce mot doit être pris au sens strict, il faut entendre, comme Saint Thomas l'explique, que les *termes* des prémisses sont aussi les éléments de la conclusion. Quoi qu'il en soit, Saint Thomas signale expressément *une seconde espèce de causalité* : en quoi, du reste, il ne fait que reproduire un enseignement donné ailleurs par Aristote. Voir, par exemple, le texte des *Premiers Analytiques*, cité plus haut, p. 376, et le ch. 1[er] des *Seconds Analytiques*.

3. *De Verit.*, q. 11, a. 1 ; — *Physic., loc. cit.*

4. « Ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia. » Iª, q. 82, a. 2. Cf. ci-dessus, ch. V, p. 198, 199.

tions qui le composent? — La majeure exprime une une loi, une règle générale [1]. Elle dessine une aire logique déterminée, elle en trace les contours, elle énonce les caractères ou les déficits de tout ce qui s'y trouve compris C'est une région explorée où l'on voit clair.

Par exemple, la majeure affirmera ce principe que la nature humaine inclut la capacité d'une vie morale; que la nature angélique exclut la mortalité; que la nature du mammifère s'accommode de la vie aquatique et de la forme de poisson, ou que la nature de l'animal appelé ornithorynque comporte un bec de canard. On voit que la loi énoncée peut être positive ou négative, établir un rapport de nécessité ou de simple possibilité et compatibilité. Voici des exemples, majeures établies dans les trois figures du syllogisme :

1° L'homme est capable de moralité (1re figure : *Barbara*).
2° L'ange n'est pas mortel (2e figure : *Cesare*).
3° Certain mammifère vit dans l'eau, est piciforme (3e figure : *Disamis*).
3° L'ornithorynque a un bec de canard (3e figure : *Darapti*).

Sous la lumière ainsi allumée d'abord, la mineure amène et place une autre donnée, un autre objet logique, qui s'en trouve, par le fait même, éclairé : elle montre qu'il entre ou, au contraire, ne saurait entrer dans l'aire logique circonscrite par la majeure. La mineure confronte un cas, un fait nouveau ou une loi différente, avec la règle précédemment posée, et regarde si celle-ci s'applique à l'élément étranger, l'englobe, l'assimile ou non. Raisonner, c'est soumettre une mineure à l'influence assimilatrice ou répulsive d'une majeure.

Prenons les exemples connexes aux précédents. La mineure confrontera le Papou avec la loi commune de l'humanité (qui comporte la capacité de la vie morale ; elle mettra l'animal à sa place dans l'existence mortelle (dont l'ange a été exclu); elle

1. Ceci est vrai, abstraction faite de la *quantité* matérielle des majeures. En fait, toutes sont universelles, même à ce dernier point de vue, sauf dans deux modes de la 3e figure : *Disamis* et *Bocardo*. Mais peu importe : du moment que l'on emploie des concepts universels, les propositions ont toujours une portée que rien ne limite en droit. Dire, par exemple : « certain mammifère vit dans l'eau », ou « quelques mammifères vivent dans l'eau », c'est énoncer une loi qui peut s'étendre à un nombre illimité d'individus.

fera rentrer quelques vivipares[1] sous la loi des mammifères (laquelle admet la vie aquatique, la forme de poisson) ; elle indiquera que le caractère du quadrupède appartient à l'ornithorynque qui a un bec de canard. Voici les formules :

1° Or le Papou est homme.
2° Or l'animal est mortel.
3° { Or le mammifère est vivipare.
{ Or l'ornithorynque est quadrupède.

Les termes des deux propositions étant ainsi mis en rapport, un courant de pensée s'établit nécessairement entre eux : comme l'électricité se met tout de suite à circuler entre des matériaux bons conducteurs rapprochés les uns des autres. Le sens du majeur[2] se diffuse, à travers le moyen, jusque dans le mineur[3].

Il est vrai que ce courant suit un parcours matériellement différent dans les trois figures : dans la première il relie le sujet de la mineure à l'attribut de la majeure ; dans la seconde le sujet de la mineure à celui de la majeure ; dans la troisième l'attribut de la mineure à celui de la majeure. Mais ces modes de circulation ne changent rien au procédé fondamental, qui reste partout identique.

La conclusion ne fait qu'en rendre visibles et en formuler explicitement les résultats. Elle laisse tomber l'intermédiaire, le moyen terme, instrument qui a servi, mais dont le rôle est achevé. Il a amené au contact les deux extrêmes, desquels maintenant la conclusion jaillit, lumineuse. Celle-ci est nécessaire, elle *résulte* irrésistiblement de ce qui a été posé ; le problème apparaît éclairci, résolu : la question est close, *con-clusa*, par une solution définitive :

1° Donc le Papou est capable de moralité.
2° Donc l'animal n'est pas ange.
3° { Donc quelques vivipares vivent dans l'eau, sont pisciformes.
{ Donc certain quadrupède a un bec de canard[4].

1. Matériellement ces *quelques* vivipares peuvent être *tous* les vivipares connus : on ne s'occupe ici que de ce qui suit de la *forme* du raisonnement.

2. L'extrême qui se trouve dans la majeure.

3. L'extrême qui se trouve dans la mineure. Sur ces expressions, cf. p. 385, et note J à la fin du volume.

4. Nous avons eu soin de qualifier « logiques » tous les éléments mentionnés :

Tel est le fonctionnement des deux pièces qui composent l'antécédent. En soi, la majeure est déjà grosse de la conclusion ; objectivement parlant, elle la contient à elle toute seule, et un esprit intuitif l'y apercevrait sans délai. La conclusion n'est que l'une de ses applications, l'un des cas où joue le principe dont elle est la formule. Mais l'esprit qui raisonne ne voit pas cela de prime abord. Il ne discerne pas toute la portée de la majeure, les virtualités qu'elle enferme, son extension et sa compréhension réelles, l'universalité des cas qu'elle embrasse et où elle se vérifie. Il a besoin d'une autre connaissance, *nouvelle pour lui, étrangère à la majeure telle qu'il la connaît*, qui éclaire l'intérieur de celle-ci, l'ouvre comme une clef, et lui fasse rendre ce dont elle est pleine. La mineure est cette clef, cette connaissance additionnelle, l'instrument qui sert à extraire la conclusion de la majeure.

c) *Les termes de l'antécédent : le moyen.* — Cependant qu'est-ce qui assemble les deux parties de l'antécédent? par quoi la mineure tient-elle à la majeure? Quel est le gond, la charnière qui fait que la seconde se replie, si l'on peut dire, et s'applique sur la première? Ce ne peut être qu'une *pièce commune* à l'une et à l'autre, un terme qui se trouve à la fois dans les deux. On l'appelle *le moyen*[1]. Le moyen terme est le point de comparaison des deux extrêmes, leur terrain de rencontre, l'endroit d'où l'on peut voir s'ils se conviennent ou non. On les rapproche successivement de lui. *Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles : deux choses dont l'une est identique et l'autre non identique à une troisième ne sont pas identiques entre elles :* tel est le principe — évident par lui-même,

nous avons dit « aire logique, objet logique », etc .. En effet, il s'agit ici de classes, de caractères, d'objets délimités par les points de vue de l'esprit, et non pas directement par les unités réelles, physiques, existant dans la nature des choses. Il peut se faire que ce qui entre logiquement dans une catégorie, la déborde réellement, qu'un caractère envisagé à part ne constitue pas un objet distinct, etc. Pour n'être point dupe, il suffit que l'esprit ait conscience de ce qu'il fait.

1. « Il est impossible de former une proposition allant de A en B [conduisant l'esprit de l'un à l'autre], si l'on ne prend rien de commun [à ces deux termes]... De sorte qu'il faudra prendre un milieu [un intermédiaire] entre les deux, lequel reliera les attributions [concernant chacun d'eux] : ὥστε λητπέον τι μέσον ἀμφοῖν ὅ συνάψει τὰς κατηγορίας. » Aristote : *Prior. An.*, I, ch. xxii (*alias* xxiii) n° 7 fin. **Lire tout le passage, de n° 4 à 9.**

et d'ailleurs réductible au principe d'identité ou de contradiction — qui est l'âme du syllogisme. C'est lui dont la vertu s'infuse à travers tout raisonnement quelconque, et qui guide secrètement l'esprit dans les démarches que nous décrivons. Or « *la troisième chose* », à laquelle deux autres sont comparées, c'est le moyen. C'est donc sur lui en définitive que repose tout le discours : il est le pivot unique autour duquel roulent les deux prémisses.

C. Comparaison des diverses figures du syllogisme

Mais tout ceci n'est encore qu'un coup d'œil général sur le mécanisme déductif, une vue d'ensemble qui prend les divers syllogismes tels qu'ils se présentent dans les trois figures[1], sans apprécier chacune d'elles en particulier et relativement aux autres.

a. *Supériorité de la 1re figure.* — Or Aristote[2] introduit une distinction importante entre les syllogismes simplement « valables, δυνατοί »[3] et les syllogismes « parfaits, τέλειοι »[4] : d'après lui, il y a des syllogismes valables dans les trois figures ; seuls ceux de la première sont parfaits[5]. Qu'est-ce à dire ?

Constatons d'abord, comme un simple fait, que les syllogismes de la première figure sont extrêmement clairs ; la conséquence, le lien qui unit leurs propositions et leurs termes, apparaît tout

1. On sait que les figures du syllogisme se distinguent de la façon suivante : ou bien le moyen est une fois sujet et une fois attribut (1re figure.) ; ou bien deux fois attribut (2e figure) ; ou bien deux fois sujet (3e figure). Je prends pour accordé qu'il n'y a pas de 4e figure. Cette question regarde la logique formelle. Cf. Maritain, *Petite Logique*, p. 226 ; Hamelin : *Le Système d'Aristote*, p. 185.

2. Suivi en cela par l'école thomiste. Voir l'opuscule *Summa totius Logicæ Aristotelis* qui n'est pas de saint Thomas, mais qui est classique parmi ses disciples depuis le XIVe siècle) : Tract. VIII : *de Syllogismo simpliciter*, ch. VII.

3. Je crois que le mot δυνατός ne peut avoir ici que ce sens. Ailleurs on pourrait aussi bien le traduire par « possible », par exemple ch. V, n° 5. Mais pas dans le présent contexte, dont une partie exprime déjà la possibilité : πότ' ἔστα... συλλογισμός. Δυνατός et τέλειος veulent dire quelque chose de plus. Donc, dans le sens adopté, δυνατός signifiera : « bon, valable, valide, capable de remplir son office ». C'est un sens absolu. D'autres l'interprètent, dans le passage examiné ici, en sous-entendant un complément particulier : « capable *d'être perfectionné* » (par réduction à une autre figure). Mais Aristote n'a pas exprimé ce complément.

4. *Prior. Anal.*, I, ch. XXIII (*alias* XXIV), *in fine*, n° 3.

5. *Ibid.*, ch. IV, n° 18 (1re figure) ; — ch. V, nos 4 et 28 (2e figure) ; — ch. VI, nos 4 et 23 (3e figure).

de suite évident : sans avoir besoin de réfléchir, chacun éprouve d'emblée le caractère contraignant de la preuve. Les démonstrations les plus universellement accessibles sont celles qui se modèlent sur ce patron. Dans les autres figures, surtout dans la troisième, la lumière ne s'impose pas d'une façon si rapide, et il faut parfois une certaine application de l'esprit pour en être frappé.

Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que, dans la première figure, les trois termes se rangent selon leur ordre naturel. Pour le faire voir, prenons le cas d'un syllogisme affirmatif.

M T
Tout homme est capable de moralité.
t M
Or le Papou est homme.
t T
Donc le Papou est capable de moralité.

Il y a ici un premier terme T, qui contient le moyen M, lequel contient le dernier *t* ; dès lors, immédiatement, il devient évident que celui-ci est contenu dans le premier : $T > M > t$. En ce cas, la position matérielle même du moyen montre sa fonction[1] : il est placé entre les deux extrêmes, sujet de l'un, attribut de l'autre, et l'on peut écrire (en dépouillant bien entendu le signe = de tout sens mathématique, et en ne lui faisant signifier qu'une identité partielle ou totale dans l'existence[2]) :

$$t - M = T.$$

Cette équation est d'ailleurs vraie dans tous les sens ; on peut la lire par l'un et l'autre bout, selon que l'on se place au point de vue de l'extension ou à celui de la compréhension. La nécessité de l'argument apparaît aussi bien dans les deux cas ; que l'on commence par la droite ou par la gauche, le moyen M garde toujours sa place intermédiaire. Reportons-nous à l'exemple indiqué ci-dessus. Au point de vue de *l'extension* (d'où sont tirées

1. Καὶ τῇ θέσει γίνεται μέσον, *Prior. An.*, I, IV, n° 3.

2. Un sujet qui est *ceci* comme sujet, *est* aussi *cela*, possède tel attribut, entre dans telle classe déterminée.

les dénominations des termes usuelles en logique), c'est « capable de moralité » qui est « le majeur, le grand extrême, τὸ μεῖζον ἄκρον, le premier terme, ὁ πρῶτος ὅρος » ; et c'est « le Papou » qui est « le mineur, le petit extrême, τὸ ἔλαττον, le dernier terme, ὁ ἔσχατος »[1] : le Papou entre dans la catégorie des hommes, qui sont compris dans celle des êtres capables de moralité. Au point de vue de la *compréhension* (qui est celui où la pensée se place d'habitude), il en va inversement. « Papou » est le terme le plus riche de compréhension : il enferme les caractères de « l'homme », parmi lesquels il y a « capable de moralité ». Mais dans les deux hypothèses, le moyen reste le même, c'est toujours « homme »[2].

Ainsi dans cette figure, les trois termes sont directement superposés les uns aux autres ; le syllogisme les ordonne selon leur amplitude croissante. De là vient leur connexion particu-

1. Cf. Aristote ; *Prior. An.*, I, ch. iv, nos 2, 7, 9, 10, etc. — Cf. note J, à la fin du volume.

2. J'ai pris comme exemple un mode affirmatif : *Barbara* (ce qui en a été dit s'applique d'ailleurs exactement à l'autre mode affirmatif : *Darii*), afin de ne pas compliquer l'exposé en y visant à la fois toutes les hypothèses possibles. Mais les modes négatifs ne suivent pas des règles différentes. Les rapprochements, les comparaisons, la hiérarchisation et la subordination des termes s'y effectuent dans le même ordre. L'opération logique envisage toujours trois classes (extension) ou trois notions inégalement compliquées (compréhension), qu'elle essaie de faire rentrer les unes dans les autres. Seulement, dans le cas d'un mode négatif, l'une des subordinations ou assimilations échoue, tandis que l'autre réussit : l'un des extrêmes se subordonne au moyen (extension), ou l'enferme (compréhension), tandis que le moyen ne se subordonne pas (extension) à l'autre ou ne l'enferme pas (compréhension). Et c'est pourquoi les deux extrêmes ne peuvent être accouplés d'aucune façon : ce qu'énonce la conclusion.

Soit, par exemple, le syllogisme suivant, en *Celarent* :

M T
Aucun animal n'est immortel.
t M
L'homme est animal.
t T
Donc l'homme n'est pas immortel.

En extension, « animal » est considéré comme un *inférieur possible* de la catégorie des immortels : *il se présente pour y entrer* et il échoue. « Homme », au contraire, entre en fait dans la classe des animaux. La classe *considérée par l'opération logique* comme la plus étendue est donc celle des immortels, sous laquelle on essaie en vain de placer celle des animaux, laquelle englobe (réellement) celle des hommes. En compréhension, le caractère « immortel » est considéré comme un *élément possible* de l'ensemble notionnel représenté par l'idée d'animal : mis en face de cet ensemble, il en est exclu. Mais animal, au contraire, constitue un élément de l'idée d'homme. « L'homme » est donc considéré, *dans l'opération logique*, comme l'ensemble de caractères le plus vaste, comprenant « animal », ensemble intermédiaire, auquel on essaie (en vain) d'incorporer « immortel ».

lièrement étroite, la régularité architecturale de l'édifice qu'ils composent et la facilité avec laquelle l'esprit l'embrasse. On peut le symboliser par trois cercles concentriques.

Il n'en est pas de même dans les deux autres figures.

Voici des exemples :

2e figure.

T M
L'animal n'est pas immortel.
t M
L'ange est immortel.
t T
Donc l'ange n'est pas animal.

3e figure.

M T
L'ornithorynque a un bec de canard.
M t
L'ornithorynque est un quadrupède.
t T
Donc un certain quadrupède a un bec de canard.

On voit tout de suite que, dans ces types de raisonnements, les trois termes ne sont pas subordonnés entre eux, ni au point de vue de l'extension, ni à celui de la compréhension : le moyen perd ici sa position intermédiaire.

En effet, dans la deuxième figure, entre « animal » et « ange » on n'essaie aucune subordination : ces deux termes sont comparés isolément à « immortel », ils ne sont plus représentables par deux cercles concentriques, mais, si l'on veut, par deux lignes parallèles, tirées vers un même but, dont l'une l'atteint et l'autre non. Le moyen, disions-nous, n'occupe plus son rang, il n'a plus ses proportions « moyennes ». En effet, il est considéré ici, par l'opération logique, comme *plus grand en extension, et plus petit en compréhension que les deux extrêmes*. La hiérarchie des trois termes n'existe plus. « Les immortels » sont considérés comme la catégorie la plus vaste, où l'on essaie en vain de faire entrer « les animaux », où l'on réussit à faire entrer « les anges ». Et d'autre part, « l'animal » et « l'ange » sont pris comme des touts notionnels, dont « immortel » pourrait être un ingrédient.

La troisième figure représente un cas analogue. Ici encore, les deux extrêmes, au lieu d'être subordonnés l'un à l'autre par l'entremise du moyen, lui sont comparés isolément. Et le moyen, cette fois, est *plus petit en extension, plus grand en compréhension que les deux extrêmes*. La hiérarchie est rompue,

comme dans la deuxième figure, mais en sens inverse. D'une part, l'ornithorynque (M) entre dans la catégorie des quadrupèdes et dans celle des animaux à bec. Et d'autre part, il est considéré comme un tout notionnel comprenant ces deux caractères.

Cette comparaison de la première figure avec les deux autres rend compte de sa clarté supérieure et de l'aisance avec laquelle elle fonctionne. Il faut ajouter qu'elle a le plus vaste champ d'application, car seule elle permet des conclusions de toute sorte : universelles affirmatives, universelles négatives, particulières affirmatives, particulières négatives[1]. La deuxième figure ne comporte que des conclusions négatives ; la troisième, que des conclusions particulières[2]. Ainsi donc la première figure constitue seule un type achevé et complet, l'idéal du raisonnement[3]. Toute démonstration valable doit pouvoir s'y ramener.

b) *Réduction des deux dernières figures à la première.* — C'est en effet ce qui arrive, et Aristote insiste beaucoup sur ce dernier point. D'après lui, la première figure constitue l'appui secret et ultime des deux autres. Quand on scrute à fond la solidité de celles-ci et que l'on s'efforce de réduire la preuve qu'elles enferment à sa forme la plus simple, la plus évidente, la plus rigoureuse, on aboutit à un syllogisme de la première figure. Sans doute, telles qu'elles sont, les figures imparfaites ont une valeur propre ; elles sont capables, par elles-mêmes, de convaincre l'esprit ; mais si l'on veut pousser la clarté, la régularité logique, le caractère contraignant du raisonnement jusqu'au plus haut degré possible, on est amené à en sortir. Sur la ligne de l'évidence et de la nécessité, on peut les dépasser ; on ne dépasse pas la première.

« J'appelle, dit Aristote, syllogisme parfait [première figure] celui qui n'a besoin de rien d'autre que ce qu'il exprime pour faire apparaître la nécessité [l'évidence première, absolue, rigoureuse] ; j'appelle syllogisme imparfait [deuxième et troisième

1. *Prior. An.*, I, ch. IV fin.

2. *Ibid.*, ch. V, fin, et ch. VI, fin. — *Post. An.*, I, ch. XIV, n° 4; Saint Thomas, l. 26.

3. Il suit de là qu'elle est seule capable de fournir une démonstration scientifique exhaustive. Cf. Aristote, *Post. An.*, I, ch. XIV ; Saint Thomas, l. 26.

figures] celui qui a besoin pour cela d'une ou plusieurs choses, *nécessaires à la vérité de par les termes posés*, mais *non exprimées dans les prémisses*[1]. » Et comment dégagera-t-on ces nécessités logiques enveloppées dans les syllogismes des deux dernières figures? Au moyen d'un syllogisme de la première. « Tous les syllogismes imparfaits, dit encore Aristote, sont perfectionnés par la première figure[2]. »

L'opération de « perfectionnement » peut être conduite selon deux méthodes. On peut construire un syllogisme parfait avec les ingrédients mêmes du syllogisme imparfait : c'est la méthode directe, « ostensive, δεικτικῶς », c'est-à-dire celle qui *fait voir* le syllogisme parfait caché au cœur du syllogisme imparfait. Ou bien, sans toucher au syllogisme imparfait, on peut, en dehors de lui, construire un syllogisme nouveau et parfait, qui force l'esprit à revenir au premier et à en accepter la conclusion : c'est la méthode indirecte « par l'impossible, διὰ τοῦ ἀδυνάτου », par l'impossibilité d'échapper[3].

La première méthode s'applique à l'ensemble des syllogismes imparfaits, sauf deux exceptions[4]. Elle travaille sur une matière où se trouvent déjà contenus, posés, tous les termes d'un syllogisme parfait. Ces termes ont, les uns à l'égard des autres, certains rapports logiques inéluctables ; ils engendrent nécessairement certaines *conséquences immédiates :* toutes choses que le syllogisme actuel, sous sa forme imparfaite, n'exprime pas. Pour les rendre explicites, il suffira de « convertir » telle ou telle des propositions données, c'est-à-dire d'en intervertir les termes, sans les altérer bien entendu, de sorte que ce qui était sujet devienne attribut, et réciproquement. Ce n'est pas là néanmoins un pur changement matériel, d'ordre simplement grammatical. Car un rapport logique, auparavant négligé par l'esprit, est mis en lumière ; on extrait de la proposition primitive une proposition nouvelle, qui s'y trouvait virtuellement contenue,

1. *Prior. An.*, I, ch. I, n° 6. Cf. ch. V, n° 10, et ch. VI, n° 23.

2. *Ibid.*, ch. VII, n° 5.

3. *Ibid.*

4. *Baroco*, 4e mode de la 2e figure (ARISTOTE : ch. V, n° 16) ; et *Bocardo*, 5e mode de la 3e figure (ch. VI, n° 15).

Est-ce là une inférence? En tout cas, ce n'est point un syllogisme. On ne sort pas de la zone marquée par les deux termes de la proposition primitive; on ne leur adjoint pas un troisième terme. On tire directement, sans l'aide d'aucun « moyen », d'aucun intermédiaire, une proposition de l'autre : la conclusion est immédiate, son évidence s'impose par elle-même. Si l'on énonce, par exemple, que « tout homme est mortel » (c'est-à-dire que tout homme est un membre de la classe des mortels, — comprend parmi ses caractères celui de mortel), il s'ensuit immédiatement qu'un certain mortel est homme (c'est-à-dire que certains mortels se rangent dans la classe des hommes, la constituent, — ou comprennent, parmi leurs caractères essentiels, celui d'homme). Sans avoir besoin de raisonner davantage, sans plus ample informé, l'esprit voit cela tout de suite[1].

Or, c'est en procédant ainsi que l'on fait des syllogismes de la première figure avec des syllogismes des deux autres. Soit, par exemple, ce syllogisme de la troisième figure (*Darapti*) :

1. Certains auteurs tiennent qu'il y a des « inférences immédiates », c'est-à-dire des déductions à deux termes et à deux propositions, dont l'une découle de l'autre, sans mineure, ni moyen terme. Tels sont, par exemple, les ensembles formés par une proposition et sa converse, par une affirmation et la négation de sa contradictoire, etc. D'autres auteurs (M. Maritain : *Petite Logique*, p. 198 sq.) estiment qu'il n'y a là aucune inférence, aucune déduction, parce que l'esprit procède du même au même, ne passe pas d'une connaissance à une autre, ne progresse pas. Question de points de vue et peut-être simplement de mots. En tout cas, et c'est ce qui nous importe uniquement ici, dans ces opérations de l'esprit, l'évidence est immédiate ; elles ne sont pas identiques au syllogisme.

Mais Aristote a-t-il pensé vraiment que la conversion produise une évidence immédiate? On allègue à l'encontre qu'il a tenté d'en démontrer la validité (*Prior. An.*, I, ch. II, n° 2 sq.). Et là-dessus, on lui reproche un cercle vicieux, parce que, prétend-on, le syllogisme qui sert à démontrer la légitimité des deux dernières figures par réduction à la première, serait un syllogisme de la troisième (Hamelin, *Op. cit.*, p. 168, 169, 180). — Je réponds d'abord que la démonstration dont il s'agit n'est pas une démonstration proprement dite directe, et qu'elle ne porte pas véritablement sur la validité de la conversion. Elle n'a pour objet que d'acculer celui qui la nie à se contredire. Or une démonstration de ce genre n'entame pas le caractère immédiat d'une évidence. Pour d'autres évidences, — par exemple, pour celle du principe de contradiction (*Met.*, III, ch. IV, n° 3) — Aristote use du même procédé : il montre que quiconque nie le principe se met dans une position « impossible ». Cela n'empêche pas, à ses yeux, l'évidence d'exister et d'être indémontrable (*Ibid.*, n° 2). — En outre, si l'on peut mettre en syllogisme (en *Darapti*, 1er mode de la 3e figure), les raisons par lesquelles le contradicteur est acculé à l'absurde, cela n'est aucunement nécessaire ; et Aristote lui-même, dans le « passage extrêmement dense et court » où il traite la question, ne le fait pas de façon expresse. Il se contente d'amener le contradicteur, par une série de propositions équivalentes, à soutenir à la fois le pour et le contre.

Tout ornithorynque a un bec de canard.
Or tout ornithorynque est quadrupède (un certain quadrupède).
Donc un certain quadrupède a un bec de canard.

Convertissons la mineure ; il vient un syllogisme de la première figure (*Darii*) :

Tout ornithorynque a un bec de canard.
Or un certain quadrupède est ornithorynque.
Donc un certain quadrupède a un bec de canard.

Pour obtenir ce nouveau syllogisme nous n'avons rien fait qu'exprimer un rapport, qui déjà résultait de la position réciproque des termes du premier. Le mode *Darii* de la première figure, était latent sous le mode *Darapti* de la troisième : nous l'avons simplement dégagé[1].

La méthode indirecte de réduction s'applique, sans exception, à tous les syllogismes des deux dernières figures. Elle fait voir leur solidité en montrant, par un syllogisme de la première figure, qu'il faut en accepter la conséquence comme valable ou renoncer au principe de contradiction. Elle se fonde donc sur ceci : que la vérité d'une proposition implique la fausseté de sa contradictoire. C'est là encore une *nécessité logique*, une *conséquence immédiate*[2] impliquée (comme la validité des conversions) dans le syllogisme primitif, mais qu'il n'exprimait pas : le syllogisme nouveau se charge de la dégager.

Qu'est-ce en effet, que contester la valeur *la conséquence* d'un syllogisme ? C'est prétendre qu'on en peut à la fois admettre les prémisses et nier la conclusion. Supposons que quelqu'un le fasse pour le syllogisme suivant (*Baroco*, quatrième mode de la deuxième figure) :

1. Parfois, pour donner aux syllogismes des deux dernières figures l'aspect complet d'un syllogisme de la première, il sera en outre nécessaire d'intervertir leurs prémisses. C'est là une opération anodine et toute matérielle. Elle a lieu, par exemple, dans la réduction de tel syllogisme de la 3e figure (*Disamis*, qui a une majeure particulière. L'ordre logique parfait demande, en effet, que le principe général vienne le premier, et ensuite seulement l'énoncé des cas particuliers auxquels il s'applique. Or la proposition générale formule ce principe. Elle est donc la majeure de droit.

2. Cf. les deux pages précédentes.

Tout immortel est intelligent.
Quelque âme[1] n'est pas intelligente.
Donc quelque âme n'est pas immortelle.

Pour réduire le contradicteur, on prendra simplement ce qu'il pose : l'affirmation de telle prémisse et la négation de la conclusion, et avec ces matériaux on construira un syllogisme en *Barbara* qui conduira, par une conséquence inéluctable, à nier l'autre prémisse :

Tout immortel est intelligent (majeure primitive, admise).
Toute âme est immortelle (contradictoire de la conclusion niée).
Donc toute âme est intelligente (contradictoire de la mineure primitive admise).

Ainsi, une nécessité logique, impliquée dans le syllogisme en *Baroco*, et qui est celle du principe de contradiction, empêche de maintenir à la fois la vérité de ses deux prémisses et la fausseté de sa conclusion : le syllogisme en *Barbara* se borne à manifester cette nécessité.

D) Les principes du syllogisme

Quels sont les principes rationnels incorporés dans l'argumentation syllogistique ?

D'abord, nous l'avons vu[2], tout syllogisme, *à quelque figure qu'il appartienne*, n'est qu'une application du principe suivant : *deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles ; deux choses, dont l'une est identique à une troisième et l'autre non, ne sont pas identiques entre elles*. En effet, les formules quasi-algébriques, par lesquelles on peut représenter les trois figures, sont des expressions diverses de ce principe unique, et dont la différence provient uniquement de la disposition variée des termes :

1. Par exemple, celle de l'animal.
2. P. 382 ci-dessus.

1re figure.		2e figure.
Forme positive	Forme négative	Forme négative (seule légitime[1]).
M est T	M n'est pas T	T n'est pas M
t est M	*t* est M	*t* est M
t est T	*t* n'est pas T	*t* n'est pas T

3e figure.	
Forme positive	Forme négative
M est T	M n'est pas T
M est *t*	M est *t*
t est T	*t* n'est pas T

Cependant la logique n'est pas l'algèbre, et ces simili-équations peuvent encore recouvrir des équivoques. Il est nécessaire de les expliquer : car, si nous plaçons, par exemple, dans la première figure, sous la rubrique M, un individu ou un nombre restreint de choses particulières, il viendra ceci, qui est un beau sophisme :

Un certain M est T	Certains hommes sont voleurs.
t est un certain M	Les honnêtes gens sont certains hommes.
donc *t* est T	Donc les honnêtes gens sont voleurs.

Dans ce pseudo-syllogisme, la conséquence est inexistante, rien ne suit des deux prémisses. Car le « certain M » auquel s'identifie T peut n'être pas le même que celui auquel *t* s'identifie. Et ainsi s'évanouit la raison de l'identification de deux extrêmes *t* et T.

Pour éliminer cette possibilité d'équivoque, nous devons donc compléter, nuancer les énoncés trop schématiques de nos trois figures, et stipuler que, dans chacune d'elles, M devra, au moins une fois, être pris universellement[2]. Alors on sera sûr que les

1. Nous allons voir précisément pourquoi cette forme négative est seule possible ici. Cf. pag. sq., note 1.

2. C'est ce qu'énonce l'une des règles classique du syllogisme : *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.* On peut dire d'ailleurs que toutes les règles (il y en a 8) se résument en une seule : pour qu'il y ait syllogisme, il faut qu'il y ait *un moyen terme réel*, auquel deux extrêmes s'identifient. Cela c'est l'essence même du syllogisme, la condition nécessaire et suffisante de son existence. Or un moyen terme, pris particulièrement dans les deux prémisses, n'est pas un moyen terme *réel*.

cas quelconques visés par l'une des prémisses seront englobés dans ceux que vise l'autre, et ainsi la conclusion pourra être tirée avec une certitude absolue. Car si *tout* M est T, et si *t* est un certain M, il est évident que *t* s'identifie à T ; *t* et T se rencontrent en M, les deux extrêmes s'embrasseront dans l'amplitude du moyen. Ou inversement, dans les formes négatives : si *aucun* M n'est T, et si *t* est un certain M, il s'ensuit que *t* ne pourra s'identifier à T ; le moyen est le point où l'on verra les deux extrêmes se heurter et se repousser [1].

C'est cette précision qu'expriment les fameux principes, connus dans les écoles du Moyen Age sous les noms de *Dictum de omni* et *Dictum de nullo*. On peut les réunir en une formule unique : *Tout ce qui est affirmable* (DICTUM DE OMNI) *ou niable* (DICTUM DE NULLO) *d'une nature universelle est respectivement affirmable ou niable de tous les sujets où elle se réalise* [2].

Telle est l'indispensable interprétation, moyennant laquelle le principe énoncé d'abord apparaît comme le ressort foncier du syllogisme : deux choses, — dont l'une est *un attribut* T, affirmé ou nié de la nature universelle M, prise comme telle, — et l'autre un *sujet t*, où cette nature se réalise, — s'identifient ou s'excluent, selon que toutes deux ou l'une d'elles seulement s'identifient à une troisième (qui est précisément cette nature universelle). Dire cela revient à dire en d'autres termes : l'attribut qui convient à une nature convient à tout sujet où elle se réalise ; l'attribut qu'elle repousse est repoussé par tout sujet où elle se réalise.

Seulement cette seconde formule (*dictum de omni aut nullo*)

1. La raison pour laquelle il n'y a pas de forme positive dans la 2e figure apparaît maintenant. En effet le moyen y est pris deux fois comme attribut. Or, dans une proposition affirmative, l'attribut est toujours pris particulièrement. « Tout homme est mortel » veut dire : « tout homme est *un certain* mortel ». Dans les propositions négatives c'est le contraire qui a lieu : « Aucun homme n'est mortel » signifie que « l'homme n'est *aucun* mortel ». Dans cette figure donc, où le moyen est deux fois attribut, pour qu'il puisse être pris une fois universellement, il faut que l'une des prémisses soit négative, c'est-à-dire que le moyen soit uni à l'un des extrêmes et séparé de l'autre.

2. ARISTOTE, *Prior. An.*, I, ch. I, n° 7 (fin du chapitre) : « Nous employons l'expression : *être prédiqué de tous* κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι [*dici de omni*], pour les cas où il n'y a aucun des inférieurs du sujet [nature universelle] dont l'autre [l'attribut] ne se dise pas. Et de même pour l'expression : *n'être prédiquée d'aucun* κατὰ μηδενός [*dici de nullo*] ». Cf. *Post. An.*, I, ch. IV, n° 3 ; saint THOMAS, l. 9, et ci-dessous, note J.

ne s'applique, telle quelle et directement, qu'à la première figure du syllogisme. En effet, dans les deux dernières, nous l'avons vu[1], les rapports des trois termes, tant au point de vue de l'extension qu'à celui de la compréhension, ne sont pas les mêmes que dans la première. On n'y commence pas par qualifier (positivement ou négativement) une nature universelle, à laquelle on subordonnera ensuite un sujet, qui se trouvera, par le fait même, revêtu de ladite qualification (positive ou négative). La comparaison des termes se fait selon des procédés différents, où le *dictum de omni aut nullo* ne joue pas ouvertement. Ce n'est qu'en démontant ces figures pour les réduire à la première qu'on décèle en leur intérieur l'action secrète de ce principe[2]. Or, comme il est d'un maniement facile et sûr, comme il prévient expressément toute équivoque, c'est en lui que se résument en définitive les raisons de la supériorité de la première figure sur les autres et de l'appui qu'elle leur prête.

E) Compréhension ou extension?

On aura remarqué que, dans tout ce qui précède, nous nous sommes placés indifféremment, soit au point de vue de la compréhension, soit à celui de l'extension, sans choisir l'un de préférence à l'autre et nous y tenir exclusivement. C'est qu'en réalité cela eût été impossible. Les deux points de vue, loin de

1. Ci-dessus, p. 386.

2. Cf. Jean de Saint-Thomas : *Logica. Summulæ*. Lib. III, ch. x, p. 65 ; *Illustrationes*, q. 8, art. 4, p. 156 sq. — Hamelin, *Op. cit.*, p. 177 sq. Nous critiquerons plus loin quelques unes des vues exposées dans ce dernier passage. Cf. ci-dessous, p. 395, 396.

On peut formuler comme suit les principes immédiats des deux dernières figures. 2e figure. Deux sujets, T et *t*, dont l'un réalise et l'autre non, une même nature universelle M, *ne sont pas affirmables* l'un de l'autre. On appelle parfois ce principe *dictum de diverso*.

3e Figure. a) *Forme positive* : Quand une même nature universelle M, deux fois considérée, requiert (soit, dans les deux cas, pour la totalité de son extension, soit dans l'un d'eux pour une partie seulement de cette extension) deux attributs différents T et *t*, ces attributs *se conviennent partiellement* entre eux, c'est à dire qualifient en commun un même groupe de sujets, « *quelques, certains* », où cette nature se réalise) ; b) *Forme négative* : Au contraire, quand cette nature M inclut l'un de ces attributs et exclut l'autre (soit dans les deux cas, etc...), ces attributs *s'excluent partiellement*, c'est-à-dire qualifient respectivement des groupes divers de sujets. On appelle parfois ce principe : *dictum de parte*.

s'exclure, s'entr'appellent : ils sont corrélatifs et impliqués l'un dans l'autre. On peut faire la théorie du syllogisme en partant de celui qu'on voudra, mais au cours du développement, on retrouvera toujours le point de vue complémentaire.

En effet, si quelque chose ressort de la description que nous avons faite du syllogisme, c'est assurément ceci : le centre et le fondement du syllogisme est le moyen terme, qui représente une *nature universelle*, à laquelle sont comparés successivement les deux extrêmes[1]. Or tout universel, — nous l'avons répété plusieurs fois au cours de ce livre, — possède deux propriétés essentielles et inverses : la compréhension et l'extension. D'abord il *comprend* tels ou tels caractères ; ensuite il *s'étend*, s'applique à tels ou tels sujets, que l'on appelle ses inférieurs, et dans lesquels il se réalise. « L'homme est animal raisonnable » : c'est sa compréhension. « L'homme se retrouve chez l'Européen, l'Indien, chez Pierre ou Paul, etc. » : c'est son extension. De là résulte la conséquence suivante : c'est que les relations des deux extrêmes du syllogisme avec le moyen concernent à la fois l'extension et la compréhension ; s'ils lui sont comparés, ce ne peut être qu'à ces deux points de vue qui s'impliquent réciproquement. Or l'explication du syllogisme n'est pas autre chose que la mise en lumière de ces relations.

Aussi Aristote a-t-il donné du syllogisme une théorie qui n'est exclusivement, si l'on peut dire, ni « compréhensiviste », ni « extensiviste »[2]. C'est à tort que la plupart des modernes lui reprochent de méconnaître les rapports de compréhension et de construire une théorie qui n'en tient pas compte. La vérité est qu'il lie constamment les deux idées de façon très étroite, appuyant tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, et qu'aussi bien on ne peut guère procéder différemment. Hamelin reconnaît que, dans son explication du jugement et de la proposition,

1. « S'il n'y a pas d'universel, il n'y a pas de moyen, et donc pas de démonstration. » *Post. An.*, I, ch. XI, n° 1. — Voir aussi tous les passages où il est dit que le syllogisme procède de l'universel, *Ethic.*, VI, ch. III, n° 3 (SAINT THOMAS, l. 3) ; — *Post. An.*, I, ch. XVIII, (SAINT THOMAS, l. 30), etc. Nous les avons cités en grande partie, à propos de l'Induction, ch. VII, p. 249, 254, etc.

2. Voir note J, à la fin du volume.

il se place au point de vue de la compréhension[1]. Or le syllogisme est fait de propositions ; elles apportent chez lui toutes les propriétés qu'elles possèdent. Comment croire qu'en examinant des propositions assemblées, Aristote ait subitement oublié ce qu'elles comportent, sur quoi il avait si fortement insisté ailleurs ? Quelle est cette critique qui considère comme non avenu pour l'explication d'un passage tout ce qui n'y est pas explicitement rappelé ? Ce morcelage est le contraire de la critique qui cherche à comprendre, c'est-à-dire à suivre le fil continu de la pensée d'un auteur. Du reste, le vocabulaire même employé par le Stagirite dans sa théorie du syllogisme, et qui est frappé à la marque de la compréhension, constitue ici un témoignage matériel décisif. La plupart du temps, sinon toujours, Aristote écrit, non pas : « le sujet est dans le prédicat », comme un individu dans une espèce (extension), mais bien : « le prédicat est dans le sujet », comme un caractère dans une nature (compréhension) : τὸ A ὑπάρχει τῷ B. Le fameux *dictum de omni aut nullo* lui-même, que l'on considère généralement comme la clef de voûte de la théorie aristotélicienne du syllogisme et comme la formule lapidaire de l' « extensivisme », enveloppe le point de vue de la compréhension. Car, si tel attribut convient (ou ne convient pas) à tous les inférieurs d'un universel, c'est parce que la compréhension de celui-ci l'inclut (ou l'exclut).

Logiquement, le point de vue qui vient le premier et qui domine l'autre, c'est celui de la compréhension. Nous venons de le voir à propos du *dictum de omni*. Et la chose est évidente. En effet, la compréhension d'une nature ou d'une notion, c'est l'ensemble des caractères qui la *constituent*, et la *spécifient ;* c'est *son essence même*, ce qui la fait être ce qu'elle est : telle et non autre. Toutes les propriétés qu'elle peut posséder dérivent donc de cela, de ce qu'elle est d'abord en elle-même. Si, par exemple, elle est capable de s'appliquer à plusieurs individus, si elle les embrasse dans son extension, c'est parce que chacun d'eux la réalise, possède les caractères qui la consti-

1. *Op. cit.*, p. 178

tuent. C'est pourquoi Aristote a pu écrire : « le principe du syllogisme, c'est l'essence[1] » ; « les syllogismes dérivent de l'essence[2] », c'est-à-dire reposent, en dernière analyse, sur la compréhension des termes.

Le reproche que nous venons de discuter sert à en étayer un autre, plus grave, à l'adresse d'Aristote et des scolastiques en général. En se bornant au point de vue de l'extension, ces auteurs, prétend-on, auraient réduit le syllogisme à n'être plus qu'une tautologie[3]. L'examen de ce grief va tout naturellement trouver place dans l'examen plus vaste, que nous allons entreprendre à présent : celui de la valeur du syllogisme.

DEUXIÈME PARTIE : VALEUR DU SYLLOGISME

§ 1. — Discussion critique positive.

A) En somme, tout le mouvement du syllogisme tend à produire dans l'esprit une *appréhension de rapports*[4].

Ces rapports ne sont pas seulement ceux des termes qui composent chacune des trois propositions. Sans doute on peut les concevoir toutes isolément, en admettre la vérité pour des raisons spéciales, sans les rattacher les unes aux autres. Si, par exemple, la majeure exprime un principe abstrait, — évident par lui-même ou déduit, — et la mineure un fait d'expérience ou une induction, il est clair que des certitudes aussi diverses émanent de sources séparées, indépendantes, et qu'elles peuvent rester dans l'esprit à l'état dispersé, incohérent. Même la conclusion peut se trouver dans un cas pareil : on peut tenir,

1. *Met.*, XII, ch. IV, n° 3 (Saint Thomas n'a pas commenté ce dernier livre de la *Métaphysique*).

2. *Ibid.*, VI, ch. IX, n° 4 ; Saint Thomas, VII, l. 9, p. 480[1]. — Il ne faut pas restreindre ce mot d'essence à signifier seulement les constitutifs substantiels, physiques, d'un objet réel. Voir ci-dessus, ch. X, *Note préliminaire*, p. 330, 331.

3. « Le syllogisme devient ainsi assez insignifiant, et peut-être même est-il bien près d'être une pétition de principe ». Hamelin, *Op. cit.*, p. 179.

4. Ce qui suit, — cette légitimation de la valeur du syllogisme comme instrument de démonstration, — ne concerne évidemment que le syllogisme qui remplit les conditions essentielles indiquées ci-dessus, p. 378 sq., 392, et ci-dessous, p. 410 sq. Quant au syllogisme vicieux et à la démonstration apparente, fautive, il en sera question plus loin, p. 429 sq.

par exemple, que le Papou est susceptible d'éducation morale[1], en se fondant sur l'expérience et l'induction, sans déduire cette aptitude de la nature humaine possédée par le sauvage.

Mais, au moment où le syllogisme se forme dans l'esprit, tous ces fragments se rejoignent et s'organisent en une unité indissoluble. Dans le syllogisme achevé, il n'y a plus, ainsi qu'un regard superficiel porterait à le penser, trois appréhensions *successives :* celle de la majeure, puis celle de la mineure, enfin celle de la conclusion ; il n'y a qu'une appréhension unique, qui embrasse le tout.

Saint Thomas dit bien que l'appréhension de la majeure a une priorité même temporelle sur celle du reste : « *Major propositio præcognoscitur conclusioni, non solum natura, sed tempore*[2] ». Mais c'est qu'il y a un moment où la majeure peut *n'être pas encore considérée comme majeure.* Elle est prise alors pour un principe dont on ne tire aucune conséquence, et qui reste, pour ainsi dire, au repos, à l'état statique, sans exercer ses virtualités. Au contraire, dès qu'une mineure lui est *subsumée,* c'est-à-dire subordonnée, dès que l'esprit se rend compte de la légitimité de cette subordination, dès qu'il perçoit le rapport des deux propositions, tout change. Une mineure placée, de façon évidente pour l'esprit, dans le domaine et le rayonnement d'un principe, présentée à son influence logique, le fait nécessairement passer à l'acte : comme ces forces naturelles et fatales, à quoi saint Thomas le compare[3], et qui ne demandent qu'une matière appropriée pour entrer en jeu. La présence de la mineure éveille l'activité endormie du principe, le décide à s'exercer, délie ses virtualités, le met dans l'état dynamique.

Or, cela fait, immédiatement, sans délai, la conclusion se dessine. Il n'y a pas alors un moment intermédiaire où la mineure apparaîtrait seule sous la majeure, sans la conclusion.

1. Voir l'exemple donné plus haut, page 384.

2. *Post. An.*, I, l. 2, p. 87 [illegible]. Il y a ici une divergence, pour le sens littéral, entre le texte d'Aristote et l'interprétation de Saint Thomas. Voir aussi note K à la fin du volume.

3. Cf. ci-dessus, p. 379.

La mineure ne devient mineure, n'est admise comme telle par l'esprit, qu'à l'instant précis où il aperçoit qu'elle détermine la majeure, en fait sortir une application, qui n'est autre que la conclusion. Voir la mineure comme subordonnée à la majeure, saisir les deux prémisses dans leur interaction féconde, et voir la conclusion qu'elles produisent en commun, cela ne fait pas deux appréhensions, mais une seule. L'influence *active* des prémisses, et la formation *passive* de la conclusion ne sont qu'une seule et même chose[1] : « *Inducens hanc assumptionem* (la mineure), *supple tempore*[2], *simul cognovit conclusionem*[3] ». Ainsi, tous les rouages du syllogisme sont dans une union si étroite qu'aucun d'eux ne marche seul ; isoler l'un ou l'autre, c'est arrêter instantanément le mouvement indivisible qui constitue le raisonnement.

B. Cette juste notion de l'acte déductif fait voir qu'il n'offre à la critique de la connaissance aucune difficulté d'espèce nouvelle. Dans le syllogisme, les termes distincts de chaque proposition sont saisis en même temps, dans l'unité d'un rapport : les choses se passent comme dans n'importe quel jugement[4]. Mais ceci n'est encore que présupposé à l'acte du raisonnement, et impliqué en lui. Lui-même consiste précisément dans l'aperception d'un *rapport de rapports*, d'un rapport au second degré, pour ainsi dire, dont les termes ne sont plus des concepts, mais des propositions. C'est un rapport de dépendance, qui relie la conclusion aux prémisses. Le conséquent n'est pas saisi à l'état absolu, comme une proposition isolée ; il apparaît issu de l'antécédent, gouverné par lui, tirant de lui son évidence, éclairé intérieurement par une raison que l'antécédent exprime. Quand je *conclus* (dans l'exemple cité) que le Papou est susceptible d'éducation morale, je fais autre chose que l'*affirmer* simplement. Entre le prédicat et le sujet, je sous-

1. On sait que, dans la métaphysique aristotélicienne et thomiste, l'action et la passion ne constituent qu'une même réalité vue de deux biais différents.

2. Saint Thomas s'exprime ainsi : « supple, sous-entendez... », parce que le mo « temps » n'est pas exprimé dans le texte d'Aristote.

3. Saint Thomas, *loc. cit.* Cf. I^a, q. 14, a. 7.

4. Nous avons étudié cette question dans notre chapitre V, p. 183 sq.

entends le motif qui explique leur union[1] ; le rapport de l'un à l'autre m'apparaît causé par un autre rapport : celui de la proposition tout entière à l'antécédent. Ce rapport nouveau est saisissable par l'esprit de la même manière qu'un rapport de simples concepts.

Il ne faut donc pas assimiler d'une façon trop matérielle le mouvement intellectuel au mouvement physique. Le raisonnement *n'abandonne pas* le point dont il part, pour s'avancer vers un but séparé et distant. *S'il touche au but, c'est parce qu'il tient immuablement au point de départ.* Les matériaux employés sont divers, les termes ont été assemblés successivement et peut-être non sans peine ; mais, dans chaque syllogisme, ils sont embrassés à la fois. Il y aurait discordance, inadaptation de l'acte à l'objet, si le premier étant unique, le second représentait une « diversité pure », « *multa per modum multorum* ». Au contraire, il y a entre eux proportion et correspondance, si un rapport unit les termes divers qui composent l'objet, « *multa per modum unius*[2] ». Un rapport est une espèce d'unité : l'unité du divers, unité délicate et parfois subtile, mais dont la réalité offre cependant des spécimens authentiques[3]. Les objets ou certains de leurs caractères sont liés par des ressemblances, des analogies, opposés par des différences, et cela constitue des synthèses objectives que l'esprit peut saisir d'un seul regard. A plus forte raison en va-t-il de même pour celles qu'il établit de son propre chef.

§ 2. — Réponse aux objections.

A) La grande objection moderne contre la valeur du syllogisme est la suivante. Le syllogisme ne fait pas avancer l'esprit ; on ne peut tirer d'un principe (la majeure) que ce qui

1. Hamelin dit très bien : « En tant que cette proposition est la conclusion d'un syllogisme, elle possède un caractère qui lui fait défaut quand on la considère comme un simple jugement : c'est que l'attribut y a été rattaché au sujet par une raison ». *Op. cit.*, p. 173.

2. Saint Thomas, I^a^, q. 85, a. 4.

3. Cette question de l'objectivité de certaines relations ressortit à la *Métaphysique*.

y est contenu, et donc ce que savait déjà quiconque l'admettait. Par exemple, dit Henri Poincaré[1], « si toutes les propositions que [la mathématique énonce peuvent se tirer les unes des autres par les règles de la logique formelle, comment la mathématique ne se réduit elle pas à une immense tautologie? *Le syllogisme ne peut rien nous apprendre d'essentiellement nouveau*, et, si tout devait sortir du principe d'identité, tout devrait aussi pouvoir s'y ramener. Admettra-t-on donc que les énoncés de tous ces théorèmes qui remplissent tant de volumes, ne soient que des manières détournées de dire que A est A ! » M. Goblot, dans son *Traité de Logique*[2] accepte entièrement cette appréciation du syllogisme. De telles critiques sont l'écho de celles que formulait John Stuart Mill, dès la première moitié du XIX^e^ siècle[3]. Réduisons-les à un dilemme. Quand je pose cette majeure : « Tous les hommes sont susceptibles d'éducation morale », de deux choses l'une. Ou bien je sais déjà que tous les hommes, et en particulier ces hommes que l'on appelle les Papous, sont susceptibles d'éducation morale : et alors, la conclusion ne m'apprendra rien ; le syllogisme ne sera qu'une *tautologie*. Ou bien j'ignore si les Papous sont susceptibles d'éducation morale : et alors je n'ai pas le droit de poser en principe que tous les hommes le sont, sans faire une évidente *pétition de principe*. Dans les deux cas, le syllogisme est vain : tautologie ou pétition de principe, il oscille entre deux absurdités.

L'argument étant considéré comme sans réplique, il n'y a plus qu'à chercher d'autres formes de raisonnement et d'autres justifications rationnelles des raisonnements qui réussissent. Par exemple, on dira avec Stuart Mill : « Toute inférence va du particulier au particulier[4]. » Ou, avec H. Poincaré, on fera rentrer le raisonnement mathématique dans le genre *induction*, dont il constituera une espèce dite *raisonnement par*

1. *La Science et l'Hypothèse*, p. 9 et 10.

2. Paris, Colin, 1918, nos 160, 161, p. 253 sq.

3. On les trouvera clairement résumées, mais plus faiblement réfutées, dans la *Logique* de Rabier, p. 75 sq.

4. *Apud* Rabier, *op. cit.*, p. 77.

récurrence [1]. Ou enfin, avec M. Goblot, on distinguera la *déduction* du *syllogisme*, et l'on définira celui-ci comme le passage stérile du même au même, celle-là comme le passage fécond et instructif d'une donnée à une autre donnée hétérogène, non contenue dans les prémisses, mais en relation nécessaire avec elles [2].

B) *a*. — A ces objections, qui dénotent chez leurs auteurs une méconnaissance complète de la véritable nature du syllogisme, Aristote avait répondu par avance, et nous n'avons ici qu'à développer sa réponse.

Pour poser en principe que tous les hommes sont susceptibles d'éducation morale, il n'est pas nécessaire de savoir si telle tribu sauvage, telle race préhistorique représente le type humain ou le type anthropoïde, simien. Sans connaître tous les individus qui se rangent sous l'extension de la nature humaine, je puis savoir sûrement les caractères que comprend cette dernière. En géométrie même, je puis connaître les propriétés des triangles, sans voir immédiatement qu'un polygone est réductible à un assemblage de triangles. L'intelligence de la majeure, *en compréhension au moins*, est séparable de la vue de ses applications dans la conclusion : et celle-ci, de toute évidence, constitue une connaissance nouvelle, non supposée par la majeure.

Mais il n'est même pas requis de s'en tenir à ce point de vue de la compréhension (comme le veulent certains auteurs) pour trouver une valeur au syllogisme. Car, nous l'avons vu [3], l'extension résulte de la compréhension : les deux sont inséparables. Je puis donc très bien savoir, *pensant cette fois en extension*, que tous les hommes, quels qu'ils soient, et tous les triangles, où qu'ils soient, possèdent telle et telle propriété, sans connaître chacun d'eux en particulier. Et donc, quand je les découvrirai, je verrai du nouveau : non plus le principe abstrait et général, mais la réalité concrète, dans sa singularité précise,

1. *Op. cit.*, p. 24, 25.
2. *Op. cit.*, p. 256, 257, nos 161 et 162 ; p. 264, 265, no 165.
3. Ci-dessus, p. 394 sq.

avec ses caractères individuels. Par conséquent, je puis poser la majeure du syllogisme sans voir aucunement la conclusion, sans faire ni tautologie ni pétition de principe.

L'objection partait de cette fausse hypothèse : que, pour connaître une nature générale, et son extension virtuelle à un nombre infini d'individus, il faut avoir passé, au préalable, par l'énumération distincte de tous ceux-ci. Au fond de cette manière de voir, il y a un concept vicieux de l'universel, celui du nominalisme qui fait de l'idée un simple signe utile pour évoquer l'individu, pour résumer et prévoir la multitude des cas singuliers[1] : ce qui revient proprement à nier l'existence de l'idée comme représentation spéciale, et à en confondre le contenu avec un groupement de sensations ou d'images singulières. S'il en était ainsi, en effet, la conclusion ne nous apporterait pas une connaissance nouvelle, mais seulement la mise à l'état distinct, l'isolement par l'esprit de quelque membre d'une multitude précédemment envisagée à l'état vague. Mais non ; l'idée a son contenu propre, bien caractérisé, son unité bien nette : *elle n'exprime pas une multitude, mais une essence*, non des individus entrevus dans un lointain vaporeux, mais leur nature unique aperçue distinctement et prise par l'esprit pour son objet direct[2].

b. — Cependant, nous porterons-nous à l'extrême opposé, et pour sauvegarder la valeur du syllogisme, dirons-nous de lui ce que M. Goblot dit de ce qu'il appelle « la déduction » : savoir que la conclusion nous apporte quelque chose de tout à fait inédit, *qui dépasse le contenu des prémisses?* Ferons-nous appel, avec H. Poincaré, à une *vertu créatrice* de l'esprit, véritable *deus ex machina*, qui tirerait du néant, on ne sait par quel miracle, des connaissances nouvelles. Ce serait, pour le

1. On peut voir ce point de vue exposé très clairement par Taine, *De l'Intelligence*, II[e] partie, livre 4, ch. 1.

2. L'objection vaudrait contre une inférence (?) du type suivant : « Tous les hommes sont mortels. Donc quelques hommes sont mortels ». Il est évident que, dans ce discours, la conclusion n'exprime rien de plus que la majeure, rien de nouveau, mais, au contraire, moins que ce qui est déjà explicitement connu. Ici l'esprit n'avance pas, il recule. Seulement ce discours n'est pas un syllogisme. Il n'y a pas ici de moyen terme. Le moyen terme, pivot et ressort central du syllogisme, exprime toujours une nature universelle (voir ci-dessus, p. 380, texte et note 1, et p. 395).

coup, « baptiser la difficulté »[1] sans la résoudre, et l'explication ne vaudrait guère mieux que celle du sommeil par la *virtus dormitiva*.

Nous ne sommes pas idéalistes. Nous ne croyons pas à la « vertu créatrice » de l'esprit. Nous avons défini, dès le début de cet ouvrage, la connaissance comme une « preneuse d'être », dont la fonction est de *saisir* ce qui est, non de le créer. Secondement, nous pensons que l'esprit humain possède, mais en dehors de la connaissance proprement dite, la faculté d'élaborer les matériaux qui lui ont été fournis, c'est-à-dire, d'en dégager ce qui s'y trouve impliqué, et que par ces deux caractères, il se distingue de l'Intelligence divine, seule capable de créer, par son action, son objet.

Alors une seule voie nous reste ouverte, la *via media*, jalonnée par Aristote, entre l'annulation de la valeur du syllogisme et son élévation au pouvoir créateur. Nous dirons que la conclusion est contenue *en puissance*, non *en acte*, dans la majeure. Pour l'en faire jaillir, il y faut le choc d'une mineure, qui représente une connaissance nouvelle, étrangère à la majeure[2]. Aussi longtemps que majeure et mineure restent hors de contact, isolées, distantes, sans se rejoindre dans l'esprit, rien ne s'ensuit, rien ne se fait. Toutes les influences productrices de la conclusion sont déjà là ; il leur manque d'être rassemblées : leur union seule engendrera une connaissance nouvelle, qui est la conclusion. Rien n'arrive sans cause, mais l'effet n'est pas la cause. La conclusion est dans les prémisses *virtute, potentia, non actu*[3] : « Le fait d'enseigner (διδασκαλία) et le fait d'apprendre (μάθησις) de façon discursive (διανοητική) procèdent, dit Aristote, d'une connaissance antérieure[4]. » En particulier, dans le syllogisme, avant que la conclusion soit tirée, « il faut dire qu'on [la] sait déjà d'une certaine façon, et que,

1. *Op. cit.*, p. 11.

2. Ci-dessus, p. 382.

3. La majeure isolée est en puissance pure, inactive ; la majeure jointe à la mineure est puissance en acte : cet acte consiste à produire la conclusion.

4. *Post. An.*, I, ch. 1, n° 1. Ce principe général vaut d'ailleurs pour l'induction comme pour le syllogisme, qui sont chacun, à leur façon, des « discours ». Cf. nos 3, 5, 6.

d'une autre façon, on ne la sait pas. Car [d'une figure] dont on ne sait pas absolument (ἁπλῶς) si elle existe, comment savoir absolument (ἁπλῶς) qu'elle a des angles égaux à deux droits? Mais il est clair que l'on sait déjà [cette conclusion] en cette manière [virtuelle], qui consiste à connaître l'universel [dont elle procède : ici, que tout triangle a ses angles égaux à deux droits]. Mais, absolument parlant (ἁπλῶς), on ne la sait pas[1] ». Voilà la clef de la solution : il faut distinguer entre la connaissance potentielle, virtuelle, impliquée par les prémisses, et la connaissance actuelle, arrivée à son point d'aboutissement dans la conclusion[2].

C) Examinons maintenant les procédés auxquels les modernes confient le rôle de remplacer le syllogisme.

Aucune inférence déductive ne va, comme le veut Stuart Mill, du particulier au particulier, *sans passer par l'universel*. Il est bien vrai que celui-ci est d'abord tiré du singulier et que, si l'on envisage tout l'ensemble des procédés rationnels, on peut dire (du moins quand il s'agit de conclusions singulières) que l'esprit procède du singulier au singulier. Mais ce périple total comprend deux voyages de sens inverse : d'abord — direction ascendante — l'universel est tiré d'un ou plusieurs singuliers par induction ; ensuite — direction descendante — d'autres singuliers sont tirés, non pas immédiatement des premiers, mais directement de l'universel, par déduction[3].

La nature générale de cet ouvrage devrait nous dispenser de toucher aux questions de méthodologie scientifique, que les modernes entremêlent volontiers à leurs critiques du syllogisme. Néanmoins, puisque les instruments rationnels, que l'on nous présente comme les substituts du syllogisme, sont ceux de certaines sciences spéciales, en particulier des mathématiques, nous devons en dire un mot.

a) Assurément, le procédé appelé « raisonnement par récur-

1. *Ibid.*, nº 6 ; cf. Saint Thomas, l. 1 à 3.

2. En métaphysique, Aristote édifiera une vaste théorie sur ces concepts d'acte et de puissance. Mais ici il ne s'agit pas de théorie générale ; il ne s'agit que de *constater* des événements psychologiques et des implications logiques d'où, ensuite, on tirera, par induction, la théorie.

3. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 4, *circa finem*, p. 92[1].

rence[1] » est réductible à l'induction, telle que nous l'avons décrite : car il conclut d'un cas isolé à un nombre de cas indéfini, c'est-à-dire du singulier à l'universel : là-dessus nous sommes d'accord avec H. Poincaré[2]. Mais il y a autre chose que cela dans les raisonnements mathématiques.

b) « Si toutes les propositions [mathématiques] peuvent se tirer les unes des autres par les règles de la logique formelle, comment la mathématique ne se réduit-elle pas à une immense tautologie? Le syllogisme ne peut rien nous apprendre d'essentiellement nouveau... Admettra-t-on que les énoncés de tous

1. En voici la formule : « si d'une part, à supposer qu'une propriété soit vraie pour un nombre m, il en résulte qu'elle est vraie aussi pour $m + 1$, quel que soit m; si d'autre part, on sait, par vérification ou démonstration, qu'elle est vraie pour un certain nombre n, elle est vraie pour tous les nombres à partir de n. On peut, en effet, l'étendre de n à $n + 1$, puis à $(n + 1) + 1$... et ainsi de suite indéfiniment. C'est dans ce passage à l'infini qu'on a voulu voir une analogie avec le raisonnement inductif ». (Goblot, *Op. cit.*, p. 259.)

Comme on le voit, ce que l'on appelle « raisonnement par récurrence » n'est pas un raisonnement, mais un blocage de plusieurs procédés divers, tendant à une même fin. C'est assez l'habitude, et le tort, des philosophes modernes, d'envisager ainsi, sous un nom unique, un bloc d'opérations hétérogènes : par exemple, en psychologie, ce qu'ils appellent « perception externe ». Pour voir clair dans ces opérations, il faut au contraire analyser les blocs et en discerner les ingrédients.

a) Le raisonnement par récurrence comprend une première partie, qui consiste à établir, par des transformations de formules, que l'on peut passer d'une expression algébrique (concernant un nombre quelconque m) à une autre expression algébrique (concernant un nombre $m + 1$). Cette partie est « purement analytique ». (H. Poincaré, *Op. cit.*, p. 19. Voir ci-dessus, notre ch. VIII, p. 287 sq. : 3e Cas.) *Elle n'est pas un syllogisme* ; elle se compose d'applications directes du principe d'identité et de ses dérivés immédiats, par exemple, celui-ci : en multipliant deux quantités inégales par une même quantité, on n'altère pas leur inégalité. (Voir ci-dessus, ch. IX, p. 303, des principes semblables donnés par Aristote et Saint Thomas, comme immédiatement évidents).

b) Ensuite vient une seconde partie, qui établit, de la même façon, que telle propriété envisagée est vraie en fait, pour le nombre n. Ici encore, pas de syllogisme, mais seulement une évidence amenée par de simples remplacements, qui n'altèrent pas le rapport des termes dans les formules.

c) Cela posé, un syllogisme s'ensuit :

Ce qui est vrai d'un nombre n, est vrai de ce nombre $n + 1$ (Conclusion de *a*).

Or telle propriété est vraie du nombre n (Conclusion de *b*).

Donc elle est vraie du nombre $n + 1$.

d) Il est clair qu'on pourrait refaire le même syllogisme, en légitimant ses prémisses de la même façon, à propos de $(n + 1) + 1$, de $(n + 1 + 1) + 1$, et ainsi de suite. Ce serait une « cascade de syllogismes », une « suite de syllogismes qui ne finiraient jamais ». (H. Poincaré, *Op. cit.*, p. 20, 21.) Toutes les conclusions seraient prouvées en particulier de la même façon. Mais, au lieu de cela, l'esprit fait un bond. L'induction, le passage soudain à l'universel, ou, comme disent les mathématiciens, à l'infini, remplace tous les syllogismes spéciaux et toutes les analyses. Dès le premier syllogisme, l'esprit a l'intuition d'une loi générale incarnée dans le cas particulier qu'il examine. C'est en ceci, très précisément et formellement, que consiste le raisonnement par récurrence. (Poincaré, *Op. cit.*, p. 23, 24). On voit que, même à ce point vif et culminant, il n'est pas un procédé spécial, différent de ceux que nous avons décrits au cours de cet ouvrage.

2. *Op. cit.*, p. 23 et 24. Contre M. Goblot, p. 266, n° 165.

ces théorèmes qui remplissent tant de volumes ne soient que des manières détournées de dire que A est A ! » — Ne parlons pas de *toute la mathématique :* laissons à l'induction sa place légitime, que nous venons de marquer. Laissons également de côté la simple analyse, qui se borne à des transformations de formules [1]. Mais il y a aussi des syllogismes en mathématique. Beaucoup de théorèmes consistent, non pas à énoncer que A, *connu comme A*, est A, mais bien à prouver que X, *qui n'est pas connu comme A*, est en réalité A. Par exemple, pour démontrer que le polygone, *qui est encore un inconnu quant à ses propriétés*, — soit X, — a la somme de ses angles égale à autant de fois deux droits qu'il a de côtés moins deux, on prend comme *moyen terme* le triangle, dont on connaît déjà les propriétés, — soit A —; et l'on raisonne ainsi : le polygone *est* une somme de triangles, égale *n* triangles. Et ainsi, X étant identifié avec A, la conclusion s'ensuit [2].

Plusieurs raisonnements géométriques ne sont autre chose que des conclusions provenant de la mise en lumière d'identités cachées : ce qui est incontestablement un gain et un progrès pour l'esprit. Et dans ces raisonnements, on ne va pas, comme le veut M. Goblot [3], du singulier au général, mais au contraire de l'universel au singulier. On retrouve, par exemple, la nature générale du triangle, dont on connaît les propriétés, dans le polygone, construction plus compliquée. Le composé, à l'inverse de ce qu'écrit cet auteur [4], est un cas spécial du simple. Et la démonstration dont il s'agit, c'est le simple reconnu, retrouvé dans le composé, le composé réduit au

1. Cf. note 1, page précédente, et ci-dessus, ch. VIII, p. 287 sq. : 3e Cas.

2. Voici le schéma complet du raisonnement, que les traités de géométrie se bornent à résumer. 1° Tout triangle a la somme de ses angles égale à deux droits. Donc *n* triangles ont la somme de leurs angles égale à *n* fois deux droits. Evidence immédiate, analytique, principe de la multiplication. 2° Syllogisme. Sous la conclusion de 1°, prise comme majeure, on écrit : or ce polygone est *n* triangles. Donc il a la somme de ses angles, etc. La mineure est fournie par une *intuition*, provenant d'une *construction* effectuée à l'intérieur du polygone (diagonales menées à partir d'un sommet). 3° Mais *n* = le nombre des côtés moins 2 : ce qui apparaît dans l'intuition indiquée. Donc ce polygone a la somme de ses angles égale à autant de fois deux droits qu'il a de côtés moins deux.

3. *Op. cit.*, n° 165, p. 263.

4. *Ibid.*, n° 160, p. 254.

simple. La conclusion n'est que la spécialisation, l'application à un cas spécial d'un principe général, préalablement admis[1].

§ 3. — Valeurs respectives des diverses espèces de démonstration.

« La démonstration, dit Aristote, est un syllogisme qui produit la connaissance scientifique (mot à mot : *qui fait savoir* συλλογισμὸς ἐπιστημονικός[2]. »

Remarquons d'abord que ces mots de « science », de « savoir », ne désignent pas toute espèce de connaissance, même certaine et infaillible. Il y a des connaissances *immédiates*, intuitives, qui sont certaines et infaillibles, aussi bien dans l'ordre sensible[3] que dans l'ordre intellectuel[4]. Il y a des connaissances *induites*, acquises par ce « discours » très particulier, qui est l'induction[5]. La science est une connaissance certaine et *déduite*, prouvée, conclusion de raisonnements syllogistiques[6]. Dans cet ensemble complexe que le langage usuel appelle « une science », peuvent se rencontrer beaucoup d'éléments non-scientifiques, au sens aristotélicien et thomiste du mot, et qui proviennent, par exemple, de l'intuition, de la simple analyse, d'inférences immédiates (ou de ce que l'on appelle ainsi), de l'induction, etc.

1. Je laisse de côté, comme vraiment trop simpliste, un argument dont se sert M. Gomot pour prouver sa thèse. D'après lui, le géomètre va du singulier au général, parce qu'il raisonne toujours « sur une figure singulière » (p. 264, n° 165), tracée au tableau. Comment M. Gomot ne voit-il pas que ce qui est considéré par l'esprit, ce n'est pas la figure singulière matérielle, mais l'essence qu'elle incarne? On ne pense pas sans images, l'image soutient l'idée : mais l'idée n'est pas l'image.

Dans les exemples de raisonnements mathématiques, allégués ci-dessus, l'intuition intervient. Elle n'est pas, répétons-le, de l'ordre sensible, mais intellectuel. On sait que tout un système de sciences mathématique prétend l'exclure absolument, même sous cette forme. La discussion de cette question n'intéresse pas le but que nous poursuivons ici.

2. *Post. An.*, I, ch. II, n° 4. Saint Thomas, l. 4.

3. « Contingens..., secundum quod jam in actu est, ... *infallibiliter* potest subdi *certæ cognitioni*, utpote sensui : sicut cum video Socratem sedere. » I^a, q. 14, a. 13.

4. Voir ci-dessus ce qui concerne les simples appréhensions intellectuelles : ch. IV, le jugement : ch. V, et les propositions immédiates ch. VIII et IX.

5. Ci-dessus, ch. VII.

6. « Cum scire nihil aliud esse videatur quam *intelligere veritatem alicujus conclusionis per demonstrationem* ». Saint Thomas, *Post., An.*, I, l. 4, p. 90[a].

Notons, en second lieu, et à l'inverse, que tout syllogisme ne donne pas une connaissance certaine. En effet, la *forme* du syllogisme peut être impeccable, et sa *matière* incertaine ou même fausse. Pour nous en tenir au premier cas, on peut argumenter sur le probable : indices, vraisemblances, apparences, exemples particuliers, etc., et en tirer des conclusions probables. C'est ce genre d'argumentation qu'Aristote étudie dans le livre des *Topiques*[1] : les syllogismes qui la composent sont dits syllogismes *dialectiques*, ou encore *enthymèmes*[2], mais non pas syllogismes *scientifiques*. La méthode dialectique convient à la discussion, au dialogue socratique (διαλέγω, διάλογος ou διάλεκτος, διαλεκτικός), au triage des opinions, au dépouillement d'un sujet, aux recherches[3] qui précèdent l'argumentation philosophique de fond et que résument les « videtur quod », les « sed contra » de saint Thomas, les « apories » d'Aristote. Elle est l'un des instruments favoris de l'avocat et de tout orateur[4]. Elle incline insensiblement l'esprit, elle peut le persuader : elle ne démontre pas, parce qu'avec les matériaux incertains qu'elle manie on ne peut établir une conclusion certaine. Laissons-la donc de côté.

La science elle-même, le syllogisme démonstratif, sont susceptibles d'une perfection et d'une rigueur plus ou moins grandes. Commençons par les prendre à l'état parfait et plein.

A) — La démonstration parfaite.

Pour que soit engendrée dans l'esprit, par syllogisme, la science parfaite d'un objet donné, il ne suffit pas d'avoir la

1. Voir I, ch. I et II, où l'objet du traité est exposé. Le nom de *Topiques* vient de τόπος, lieu, lieu commun, parce que les arguments de ce genre, par leur imprécision même, se réfèrent à certaines sources communes. Cf. Aristote, *Rhétorique* II, ch. XXVI, n° 1, et Hamelin, *Op. cit.*, p. 228.

2. *Prior. Anal.*, II, ch. XXIX (*alias* XXVII) n° 2 : « L'enthymème est un syllogisme qui se fonde sur des vraisemblances et des signes ». Dans le langage moderne l'enthymème est un syllogisme dont une prémisse reste sous-entendue (Il est peut être possible de faire sortir le second sens du premier. Cf. Aristote, *loc. cit.*, n° 7.

3. [Ἡ διαλεκτικὴ] ἐξεταστική, οὖσα... *Topic.*, I, ch. II, n° 6.

4. A ce point de vue on peut comparer les *Topiques* d'Aristote à sa *Rhétorique*.

preuve de son existence, il faut en posséder l'explication; il faut démontrer, non seulement que c'est ainsi, τὸ ὅτι, mais pourquoi et comment c'est ainsi, τὸ διότι : bref, fournir la *raison*, indiquer la *cause*[1]. « Nous estimons que nous savons, au sens absolu du mot (ἁπλῶς), dit Aristote, lorsque nous croyons connaître la cause pour laquelle la chose est [ce qu'elle est][2]... » Le syllogisme scientifique, la démonstration pleine et parfaite est donc celle qui donne la raison objective adéquate du fait, de l'objet considéré.

Or un tel résultat exige, non seulement que l'argumentation soit régulière, construite en forme rigoureuse, — c'est-à-dire que la conclusion résulte vraiment des prémisses, — mais encore que cet instrument précis et excellent soit appliqué à une matière convenable. Quelles sont les qualités de cette matière? en d'autres termes, que doit être l'antécédent pour que la conclusion soit vraiment scientifique?

1° Les prémisses doivent d'abord être VRAIES[3]. Car, puisque la conclusion en est déduite, tirée, extraite, puisqu'elle tient d'elles tout ce qui la légitime elle-même, comment pourrait-elle être vraie, si les prémisses ne l'étaient pas? La vérité ne repose pas sur l'erreur, elle n'est pas une vertu émanée du faux, un fragment qui s'en détache, une conséquence qui en découle. « Non enim potest sciri verum per falsum sed per aliud verum. Unde et demonstratio, quæ facit scientiam, ex veris est, ut dicitur in 1° Posteriorum[4]. »

Ceci pourtant demande explication. Car Aristote lui-même ne nous dit-il pas, dans les *Premiers Analytiques*, que l'on peut faire des syllogismes parfaitement réguliers, où l'antécédent est faux et le conséquent vrai[5]? Tous les logiciens scolastiques

1. La raison *objective* s'identifie avec la cause, prise au sens le plus compréhensif. Cf. ci-dessous, p. 417.

2. *Post. An.*, I, ch. II, n° 1; SAINT THOMAS, l. 4. Cf. II, ch. II, n° 2; SAINT THOMAS, l. 1.

3. *Post. An.*, I, ch. II, n° 5; SAINT THOMAS, l. 4.

4. SAINT THOMAS, *Met.* II, l. 2. (Le texte commenté n'est pas d'ARISTOTE. Ce second livre — α'. *alpha elatton* — est apocryphe. Voir HAMELIN, *op. cit.*, p. 35. DIDOT le numérote par un chiffre arabe, 1, pour le distinguer des livres I et II, authentiques. Nous adoptons cette notation.) — *Post. An.*, I, l. 4, p. 91[2].

5. *Prior. Anal.*, II, ch. II, n° 4 sq.; ch. III, n° 1 sq.; ch. IV, n° 1 sq.

n'énumèrent-ils point, parmi les *Règles générales de la conséquence*, la règle suivante : « Ex vero non sequitur nisi verum; ex falso autem, tum verum, tum falsum. Du vrai ne découle que le vrai ; du faux tantôt le vrai, et tantôt le faux? »

La solution de l'antinomie tient dans une distinction de saint Thomas : « non contingit verum *sciri* ex falsis, et si *concludi* possit ex eis[1] », on ne peut savoir le vrai en le déduisant du faux, en le démontrant par le faux; mais on peut établir entre eux une connexion tout extérieure et formelle.

En effet, il convient de séparer ici deux points de vue absolument divers. Il y a d abord les ***rapports objectifs*** des choses, qui, perçus, s'expriment par des inclusions de termes et des consécutions de propositions, formes logiques de la connaissance réelle. Et il y a aussi des *liens artificiels, purement subjectifs, arbitraires*, entre des termes ou propositions que ne relie aucune appréhension synthétique véritable.

Il est évidemment impossible que l'esprit aperçoive des rapports *inexistants* entre les choses, ni, par conséquent, entre les termes et propositions qui les expriment. On ne saurait saisir ce qui n'est pas. En particulier, on ne peut voir l'être, qui est identique au vrai, dépendre du faux, identique au néant : quelque chose ne résulte pas de rien. A la raison logique vraie répond la cause réelle[2].

D'un autre côté, par le fait qu'il a posé certains jugements

1. *Post. An.*, I, l. 4, p. 91[a].

2. Aristote, *Post. An.*, I, ch. II, n° 7 ; Saint Thomas, l. 4, p. 91[a] : « Quod non est non contingit scire... Quod autem non est verum non est. Nam esse et esse verum convertuntur. Oportet ergo id quod scitur esse verum. Et sic, conclusionem demonstrationis quæ facit scire oportet esse veram, et per consequens ejus propositiones. Non enim contingit verum *sciri* ex falsis, etsi *concludi* possit ex eis... » — *Met.*, II, l. 2 : « Scientia de vero (la connaissance du vrai par déduction) non habetur nisi per causam : ex quo apparet quod eorum verorum, de quibus est scientia aliqua, sunt aliquæ causæ quæ etiam veritatem habent... » Il s'ensuit que la vérité dernière, l'explication radicale ne se trouve que dans la connaissance des causes suprêmes : « Quia nihil est eis causa, sed ipsæ sunt causa essendi aliis... Si ergo... philosophia prima considerat primas causas, sequetur... quod ipsa considerat ea quæ sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis. » Texte grec. I, ch. I, n° 5 : ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. — De même, *Prior. Anal.*, II, ch. II, n° 2 : des prémisses fausses ne sauraient exprimer la vraie raison de la conclusion. (τὸ διότι). Voir aussi le point de vue du vrai et celui de l'être, le point de vue logique et le point de vue métaphysique fondus dans la formule : « les causes de la conclusion ». *Post. An.*, I, ch. II. n° 5. Sur tout cela, cf. ci-dessous, p. 433 sq.

faux, et à moins de les rétracter, l'esprit se trouve contraint d'en poser d'autres, qui sont impliqués dans les premiers, empêché aussi d'admettre les contradictoires de ceux-ci. Or il peut arriver que l'un ou l'autre des jugements du second groupe, de ceux qui sont subordonnés et dépendants, se trouve être vrai, matériellement, en lui-même. *Il ne l'est pas en vertu de sa connexion avec les jugements faux* du premier groupe, mais pour des motifs tout différents, absolument étrangers. Son titre de légitimité, la raison de sa vérité se trouvent ailleurs et bien loin de là. *Et ainsi, il n'est pas exact de dire que telle proposition, en tant que vraie, découle d'une proposition fausse.* Tout ce que l'on peut soutenir, c'est qu'elle n'est pas incompatible avec telle fausseté particulière, qu'elle ne la contredit pas. Car toute erreur ne contredit pas toute vérité ; et une vérité partielle peut être intégrée, — mais non pas, encore une fois, au titre de vérité, — dans un développement logique vicieux.

Par exemple, soit ce syllogisme, régulier de forme, dont les deux prémisses sont absurdes et la conclusion vraie :

> Tout minéral est un être vivant
> L'homme est un minéral
> Donc l'homme est un être vivant.

Ce n'est qu'un pur jeu verbal, un rapprochement tout artificiel de concepts, et non une consécution réelle de termes et de propositions. En effet, le terme « homme » ne contient pas le terme « minéral » dans sa compréhension et n'est pas contenu dans son extension ; de même pour le terme « minéral » à l'égard du terme « être vivant ». Et donc la conclusion « l'homme est un être vivant », ne *suit pas* de ce qu'il est minéral, elle ne découle pas réellement de cette prémisse ; et l'on en dirait autant de l'autre prémisse. Il n'y a là aucune conséquence objective, aucune déduction réelle[1].

1. La portée de cette distinction semble avoir échappé aux logiciens scolastiques qui légitiment la seconde partie de la règle de conséquence (« le vrai peut quelquefois découler du faux ») par cette observation que le faux peut contenir des parcelles de vérité et que c'est d'elles que la conclusion est déduite. (Voir, par exemple, Schiffini : *Principia philosophica*, 1892, *Logica minor*, n° 155). D'abord, cette observation ne s'applique pas à tous les cas. Il y a des prémisses purement absurdes et

3° Les prémisses de la démonstration parfaite ne doivent pas seulement être vraies, mais encore NÉCESSAIRES[1].

En effet, la connaissance parfaite est la connaissance assurée, certaine, définitive, immuable, celle dont l'objet, non seulement est en fait ce que l'esprit énonce, mais ne saurait être différent. Or la science est la connaissance parfaite dans l'ordre déductif[2]. Elle doit donc établir, par déduction, non pas simplement que l'objet dont elle s'occupe est ceci ou cela, mais qu'il faut absolument qu'il le soit : en d'autres termes, elle doit donner de ce qu'il est, de ce qu'elle en affirme, une *raison*

qui ne contiennent aucune miette de vérité : telles sont celles du syllogisme que nous avons pris pour exemple. Le seul cas où la remarque pourrait bénéficier de quelque vraisemblance est celui des *propositions fausses de par leur universalité, et qui enferment des particulières vraies*. Soit, par exemple, le syllogisme suivant :

Tous les hommes sont blonds.
Or Pierre est homme.
Donc Pierre est blond.

D'après les logiciens dont nous discutons l'opinion, c'est de la partie vraie de la majeure (quelques hommes sont blonds) que découlerait la conclusion : Pierre est blond. Mais ce n'est qu'un mirage. En effet, par quel instrument tire-t-on la conclusion de la majeure ? Par cette mineure : Pierre est *homme*. Quel est le moyen terme, le titre grâce auquel Pierre est classé parmi les blonds ? Sa nature humaine. Or ce titre est faux. Ce n'est pas du tout parce que Pierre est homme qu'il est blond, mais pour des raisons tout *extérieures* à la nature humaine, qui ne contient pas les cheveux blonds parmi ses caractères essentiels. Ainsi, même dans ce cas privilégié, la consécution objective n'existe pas et le vrai de la conclusion n'est pas extrait de la parcelle de vérité que contient la prémisse fausse. — On le démontrerait encore de la façon suivante. Si vraiment la conclusion découlait exclusivement de la partie vraie de la majeure, en réduisant la majeure à cette partie, on ne ferait pas tomber la conclusion. Or il n'en va pas de la sorte. Si nous substituons à la fausse majeure universelle sa partie vraie : « quelques hommes sont blonds », la conclusion tombe, rien ne s'ensuit plus pour Pierre : le syllogisme s'écroule, faute d'un moyen terme universel. C'est donc bien l'universalité, c'est-à-dire la fausseté de la majeure, qui nécessite la conclusion : non point, encore une fois, par la vertu d'une liaison ou implication de *connaissances* correspondant à des rapports objectifs, mais parce que certains actes en commandent ou en empêchent d'autres. Ainsi, quand, dans un syllogisme régulier, une conclusion vraie suit des prémisses fausses, ce n'est pas un filon de vérité, circulant à travers l'erreur, qui les relie, et qui débouche dans la conclusion. Il y a une logique de l'absurde, mais c'est une logique de l'action, et non une logique de la connaissance. Ce n'est pas la connaissance qui s'explicite avec une clarté progressive, c'est l'action, aveugle en l'occurrence, qui obéit dans son développement, comme tout ce qui existe, au principe de non-contradiction. Ce principe est le seul élément intellectuel qui intervienne ici. L'esprit voit, non pas des consécutions ou implications de vérités, qui n'existent pas, mais l'impossibilité de poser à la fois des actes qui s'entre-détruiraient. (Cf. ci-dessous, p. 433 sq.)

1. *Post. An.*, I, ch. II, n° 1 et 2 ; ch. IV, n° 1 ; ch. VI en entier, surtout n° 2 ; ch. XXXIII, n° 1, etc. ; SAINT THOMAS, II. 4, 9, 13, 14, 44. — Cf. *Met.*, X, ch. VIII ; SAINT THOMAS, XI, l. 8.

2. SAINT THOMAS, l. 4, p. 90°.

nécessaire. C'est-à-dire que l'antécédent sur lequel elle s'appuie ne saurait être contingent[1].

Cependant, de même que l'on peut, par une déduction tout extérieure et formelle, conclure le vrai du faux, on peut, de façon pareille, conclure le nécessaire du contingent[2]. Mais alors on ne le démontre pas, et surtout on n'en prouve pas la nécessité. Les considérations développées plus haut, à propos de la première de ces questions[3], trouveraient ici — *mutatis mutandis* — une application facile.

De ce caractère nécessaire de la démonstration scientifique découlent plusieurs corollaires remarquables.

a) C'est d'abord qu'une telle démonstration roule sur l'UNIVERSEL. En effet, ce qui est nécessaire est universel. Une nature ou un sujet ne peuvent se rencontrer, nulle part ni à aucun moment, sans les attributs qui leur conviennent nécessairement[4]. Ces attributs se vérifient chez eux selon toutes les formes ou modes d'exister qu'ils affectent. Ainsi, l'universel devra se rencontrer dans les prémisses de la conclusion scientifique : autrement elle les dépasserait. Elle-même portera sur le sujet envisagé dans toute sa généralité, pris dans son extension entière. On reconnaît ici le solennel axiome aristotélicien : il n'y a de science que du général : Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου[5]. Ἡ ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν[6].

Pour préciser complètement ce dont il s'agit, il convient de noter que ce qui est nécessaire et universel est parfois une alternative : le sujet possède toujours l'un ou l'autre des caractères opposés ; le nombre est pair ou impair ; le triangle, équilatéral, isoscèle ou scalène, etc.[7]

1. *Post. An.*, I, ch. VI, n° 2 ; SAINT THOMAS, l. 13, p. 107[2].

2. *Post. An.*, I, ch. VI, n° 8 ; SAINT THOMAS, l. 13, p. 108.

3. P. 410 sq., ci-dessus.

4. *Post. An.*, I, ch. IV, n° 3 ; — SAINT THOMAS, l. 9, p. 100.

5. *De Anima*, II, ch. V, n° 6, SAINT THOMAS, l. 12.

6. *Post. An.*, I, ch. XXXI, n° 2 ; SAINT THOMAS, l. 42. Voici les références sur ce sujet : *Post. An.*, I, ch. IV, n° 3, SAINT THOMAS, l. 9 ; — ch. VIII, SAINT THOMAS, l. 16 ; — ch. XXXI et XXXIII ; SAINT THOMAS, l. 42 et 44 ; — *Met.*, X, ch. VIII, n[os] 3 et 4 ; SAINT THOMAS, XI, l. 8, p. 603, 604, etc.

7. *Post. An.*, I, ch. IV, n° 7 ; — SAINT THOMAS, l. 10.

b) En outre, si la démonstration se meut tout entière dans la zone du nécessaire, il s'ensuit que les propositions dont elle est faite attribuent à l'objet des caractères qui lui conviennent EN VERTU DE CE QU'IL EST PAR LUI-MÊME, *per se*, καθ' αὑτό, c'est-à-dire qui tiennent à son essence. En effet, tout le reste est accidentel, contingent, et peut venir à manquer[1].

c) Enfin, la nécessité de la conclusion n'apparaît de façon évidente et décisive que quand on en a donné la raison propre, prochaine et immédiate. Cette raison est fournie par les prémisses sous la forme d'un moyen terme qui doit montrer directement, immédiatement, en vertu de ce qu'il exprime précisément, et sans qu'on soit obligé de chercher ailleurs, pourquoi un certain caractère est attribué à un certain objet. C'est l'objet EN TANT QUE TEL, *secundum quod ipsum est*, ᾗ αὐτό, c'est-à-dire au point de vue indiqué par le moyen terme, qui exige ce caractère[2]. Au contraire, si la raison fournie par le moyen terme n'était pas directe, propre et prochaine, s'il fallait la légitimer ou la préciser elle-même, par l'introduction d'un terme nouveau, d'une notion complémentaire, la nécessité de la conclusion ne s'imposerait pas encore, de façon *actuelle*, à l'esprit. C'est pourquoi la raison décisive dont nous parlons est appelée le « premier universel », c'est-à-dire celui au delà duquel on n'a pas à remonter[3]. Prouver, par exemple, qu'un être doit posséder le sens de la vue, par cette raison qu'il est animal, ce n'est pas atteindre le « premier universel », ce n'est pas fournir une raison prochaine et décisive. En effet, plusieurs animaux sont dépourvus de ce sens : ce n'est pas *en tant qu'animal*, en vertu de cette simple raison, que le sujet possède la faculté de voir, mais en tant qu'il représente un type spécial de l'organisation animale. Ce n'est que quand on aura mis en

1. *Post. An.*, I, ch. VI, n° 1. (SAINT THOMAS, l. 13, a renversé le sens de la démonstration d'ARISTOTE : le Stagirite prouve la « persécité » par la nécessité ; SAINT THOMAS prouve la seconde par la première) ; cf. ch. IV, n° 4 sq. ; SAINT THOMAS, l. 10 ; — ch. VII, n° 4 ; SAINT THOMAS, l. 15. — Nous avons écrit « qui tiennent à l'essence », expression vague à dessein, pour laisser indécise la controverse qui divise les interprètes d'ARISTOTE, et dont on trouvera le résumé et une solution vraisemblable dans l'Appendice X, à la fin du présent volume.

2. *Post. An.*, I, ch. IV, n° 9 sq ; SAINT THOMAS, l. 11, cf. l. 9.

3. *Post. An.*, I, ch. V ; SAINT THOMAS, l. 12.

lumière cette raison, seule vraiment probante, qu'on aura fait la preuve complète[1].

Telles sont les trois qualités qui découlent, pour la démonstration, de son caractère nécessaire. Elle aboutit à attribuer à un objet des prédicats qui lui conviennent universellement, κατὰ παντός, qu'il requiert par lui-même, καθ' αὑτό, et précisément, au point de vue où il est considéré dans le raisonnement ᾗ αὐτό. Les prémisses qu'elle emploie doivent donc être doués des mêmes qualités : « Oportet in propositionibus [les prémisses][2] demonstrationis aliquid universaliter prædicari : quod significat *dici de omni ;* et *per se*, et *primo :* quod significat universale[3]. »

3° L'antécédent de la démonstration parfaite doit enfin contenir et indiquer LA CAUSE de la vérité formulée dans la conclusion.

a) En effet, nous devons raisonner ici comme nous l'avons fait plus haut, à propos de la nécessité[4]. La science est une connaissance parfaite dans son ordre, qui n'est pas celui de l'intuition. Par hypothèse, la conclusion n'est pas aperçue directe-

1. Dans l'exemple choisi, pour trouver le premier universel, il a fallu *descendre* d'une notion supérieure à une notion inférieure, du genre (l'animal) à l'espèce (le type voyant). En d'autres cas, c'est la marche inverse qui s'impose : il faut *remonter* de l'espèce au genre, d'une notion inférieure à une idée plus générale. Par exemple, si une ou plusieurs démonstrations particulières avaient fourni la preuve que l'isocèle et le scalène et l'équilatéral ont chacun leurs angles égaux à deux droits, on n'aurait pas atteint le premier universel, la raison directe de cette propriété : car c'est le *triangle*, comme tel, qui la possède : c'est lui qui est ici le premier universel *Ibid.* — Nous rejoindrons cette considération par un autre chemin en parlant de la nécessité de fournir la cause. Voir la suite de notre texte, 3°, et p. 426, 427.

2. Sur le sens de ce mot, voir, par exemple, *Post. An.*, l. 4, p. 91[1].

3. SAINT THOMAS : *Post. An.*, I, l. 9. — Chez ARISTOTE les expressions κατὰ παντός et καθόλου sont loin d'être synonymes. Le κατὰ παντός est le simple universel, tel que nous l'avons étudié au cours de cet ouvrage : l'expression indique la généralité d'application d'un concept quelconque. Le καθόλου est *une espèce d'universel*, beaucoup plus rigoureusement conditionné : celui qui réunit les trois qualités que nous venons d'étudier (ARISTOTE, ch. IV, n° 9). SAINT THOMAS dit très bien : « Hæc tria ex additione se habent ad invicem. Nam omne quod per se prædicatur prædicatur universaliter, sed non e converso. Similiter quod primo prædicatur prædicatur per se, sed non convertitur » (l. 9). Et encore plus nettement, l. 11 : « Sciendum est quod universale non hoc modo accipitur [hic] prout omne quod prædicatur de pluribus dicitur universale, secundum quod Porphyrius determinat de quinque universalibus ; sed dicitur hic universale *secundum quamdam adaptationem vel adæquationem prædicati ad subjectum, cum scilicet neque prædicatum invenitur extra subjectum, neque subjectum sine prædicato... Multa enim de aliquibus prædicantur universaliter quæ non conveniunt ei per se et secundum quod ipsum est.* »

4. P. 413.

ment, à la façon d'une proposition immédiate, ni en elle-même[1], ni dans ses fondements : ces deux points sont à établir par déduction. Et l'on voit assez que la connaissance restera imparfaite tant que le second n'aura pas été touché. La vérité conclue ne doit donc pas seulement être prouvée quant à son existence, τὸ ὅτι; il faut encore découvrir ses racines, parvenir à la source première d'où elle émane τὸ διὰ τί ou διότι. Et comme, d'autre part, la science ne s'attache qu'au nécessaire, il ne peut s'agir ici que d'une cause nécessitante, absolument déterminante[2].

Nous rejoignons ici notre conclusion précédente[3]. Seulement au lieu de « raison », nous disons maintenant « cause ». Cela se comprend, car nous nous occupons de déterminer ce que comporte la science achevée du réel, ce que notre esprit doit saisir de l'objet pour le connaître parfaitement. Les raisons à fournir ne sauraient donc être des raisons subjectives, mais *les raisons mêmes du réel*, c'est-à-dire ses causes ou quasi-causes[4]. La raison explicative de la conclusion scientifique, le motif de l'attribution du prédicat au sujet, le moyen terme du raisonnement devra coïncider avec la cause objective[5]. « La cause, dit Aristote, c'est le moyen[6] »; chercher la cause c'est chercher le moyen; l'universel, ce « premier universel », dont nous avons dit qu'il donne la raison propre de la conclusion, « est précieux, parce qu'il manifeste la cause »[7].

b) Mais de quelle cause s'agit-il? D'une part, pour que l'objet considéré par l'esprit soit précisément élucidé, il faut qu'apparaissent ses causes *propres et prochaines*, ses causes spéciales, et non des causes générales dont l'influence s'étendrait aussi bien à d'autres. C'est ce que nous avons vu plus haut en

1. Son existence peut être aperçue comme un fait, par une autre voie, mais il s'agit dans le syllogisme de l'établir *en droit*, de prouver qu'elle est. Voir *Post. An.*, II, ch. II, et ci-dessus, ch. VIII, p. 297 sq., avec la note F, à la fin du volume.

2. *Post. An.*, I, ch. II, nos 1 à 5, n° 9 ; Saint Thomas, l. 4.

3. Ci-dessus, p. 413. Cf. p. 416, note 1.

4. Nous expliquerons plus loin ce dernier mot, voir p. 419, c, et 420.

5. *Post. An.*, II, ch. II en entier ; Saint Thomas, l. 1.

6. *Ibid.*, n° 2.

7. *Post An.*, I, ch. XXXI, n° 6 ; Saint Thomas, l. 42.

commentant la clausule *secundum quod ipsum est*, ᾗ αὐτό[1]. C'est sur quoi Aristote et saint Thomas ne se lassent pas d'insister. On n'a rien expliqué, disent-ils, si l'on n'a pas « énoncé les causes les plus rapprochées τὰ ἐγγύτατα αἴτια ». « Les causes premières [les plus universelles] ne font connaître la chose qu'en général et imparfaitement. Les causes prochaines la font connaître [elle-même] et parfaitement[2]. » « Comme les prémisses de la démonstration sont les causes de la conclusion, il est nécessaire qu'elles en soient les principes propres ; car il faut que les causes soient proportionnées [justement adaptées] aux effets[3]. »

D'autre part, toute démonstration qui ne remonte pas aux causes les plus lointaines, absolument premières, laisse l'esprit en suspens, elle n'est que provisoire, incomplète, inachevée : c'est un édifice sans clef de voûte. La démonstration complète doit partir des vérités « premières, immédiates, πρώτων καὶ ἀμέσων », indémontrables, celles que nous avons étudiées si longuement à propos des points de départ de l'inférence. La connaissance de ces vérités est plus évidente que celle de la conclusion (γνωριμωτέρων), et c'est celle-là qui produit, qui engendre celle-ci[4].

Faut-il considérer les deux points de vue comme inconciliables ? Certains, tel M. Hamelin, parlent ici d'une « dualité » irréductible dans la doctrine aristotélicienne de la science, et la considèrent comme écartelée entre deux tendances contradictoires[5]. Étrange objection ! Est-ce par scrupule d'exactitude que l'on se contente ainsi d'enregistrer matériellement les textes, de les entre-choquer les uns contre les autres, sans chercher s'ils ne donnent pas quelque ouverture à une conciliation ? Avec une pareille méthode on ne comprendra jamais un auteur. Essayons de comprendre Aristote. D'abord, on ne peut

1. Ci-dessus, p. 415.

2. *Met.*, VII, ch. IV, n° 5 ; Saint Thomas, VIII, l. 4, p. 523[1].

3. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 4, p. 91[2]. Aristote, ch. II, n° 5. Voir encore et surtout, *ibid.*, ch. IX ; Saint Thomas, l. 17.

4. *Post. An.*, I, ch. II, n°s 5, 8, 11, 12 ; Saint Thomas, l. 4, p. 91[2].

5. *Op. cit.*, p. 236 sq.

absolument pas nier que les deux conditions indiquées ne soient également requises pour constituer une science parfaite. Cela posé, il n'est vraiment pas très difficile de découvrir leur mode de coexistence. Les scolastiques, et saint Thomas le premier, n'hésitaient pas sur ce point. Puisque la démonstration dépend des premières vérités évidentes par elles-mêmes, c'est leur vertu qui l'anime tout entière et qui arrive, portée par un nombre variable d'intermédiaires, jusqu'à la conclusion. Celle-ci est donc vraiment tirée d'elles. Mais d'autre part, puisque ce sont les causes proches et prochaines qui précisent, qui canalisent, si l'on peut dire, cette vertu générale, et qui l'appliquent à une conclusion spéciale, elles ont aussi leur rôle dans la démonstration. Elles en occupent le dernier échelon. Elles sont là, subordonnées aux premières, dont elles n'abolissent pas, dont elles exigent au contraire l'influence. Il n'y aurait contradiction que si les unes et les autres devaient occuper la même place et remplir le même rôle. « Detur ergo quod aliquis demonstrator syllogizet ex demonstrabilibus sive mediatis. Aut ergo habet illorum demonstrationem, aut non habet. Si non habet, ergo non scit præmissas, et ita nec conclusionem propter præmissas. Si autem habet, cum in demonstrationibus non sit procedere in infinitum, tandem erit devenire ad aliqua immediata et indemonstrabilia. *Et sic demonstratio oportet quod procedat ex immediatis, vel statim, vel per aliqua media* »[1].

c) La causalité exprimée par la démonstration peut être de plusieurs sortes, selon qu'elle se rattache aux causes *matérielle* et *formelle*, parties intrinsèques, constitutives, de l'essence, ou à la cause *efficiente*, qui reste extérieure à son effet.

Dans le premier cas, il s'agit d'une simple RÉSULTANCE, causalité au sens large. Par exemple, dans le type classique de la démonstration parfaite, — où l'on prouve qu'une propriété doit être attribuée à un sujet, en prenant comme moyen terme la définition, l'essence du sujet ou celles de la propriété[2] — il en

1. SAINT THOMAS, *Post. An.*, I, l. 4, p. 91[2].

2. « Sciendum est quod id cujus scientia per demonstrationem quæritur, est conclusio aliqua, in qua propria passio de aliquo subjecto prædicatur : quæ quidem

va ainsi. L'essence n'est point, par rapport aux propriétés qui en découlent, une cause efficiente au sens strict, à la façon, par exemple, d'un coup qui produit une blessure : il n'y a pas ici deux réalités extérieures l'une à l'autre, dont l'une est l'agent, l'autre le patient. Mais la propriété *résulte* de l'essence : posé l'essence, il s'ensuit telle aptitude, tel caractère subordonné et dérivé[1]. Par exemple, de ce qu'une figure est un triangle ou équivaut à des triangles, il en résulte qu'elle offre une ou plusieurs sommes d'angles égales à deux droits. Ces résultances de propriétés sont la base des théorèmes de la géométrie euclidienne. On les rencontre aussi ailleurs et jusque dans les sciences de la nature : que le corps organisé soit corruptible, cela résulte de la nature des éléments dont il est composé ; que l'homme ait la faculté de parler ou de rire, cela résulte de sa nature d'animal raisonnable[2]. Argumenter sur de telles données, c'est proprement fournir la *raison* plutôt que la *cause* proprement dite de la conclusion.

Mais il n'est pas exact qu'Aristote ne connaisse que ce type de raisonnement, que « la science aristotélicienne [soit] conçue exclusivement sur le type des mathématiques, que l'idée de cause proprement dite soit absente de la science d'Aristote, remplacée qu'elle est par l'idée de raison »[3]. N'oublions pas que le Stagirite a composé une *Physique*, des traités sur le *Ciel*, les *Météores*, la *Génération*, etc., et qu'il paraît beaucoup plus curieux de l'organisme des animaux que des théorèmes d'Euclide. Or, dans ce vaste domaine des sciences naturelles, exploré avec tant de soin et de patience, objet de si longues réflexions, il n'a pas pu ne pas reconnaître fréquemment l'action des CAUSES EFFICIENTES proprement dites. Et de fait, il en parle très souvent. En particulier, — pour nous borner au point qui nous occupe — il signale de la façon la plus expresse

conclusio infertur ex aliquibus principiis... Ex definitione subjecti et passionis sumitur medium demonstrationis. » SAINT THOMAS, *Post. An.*, I, l. 2, p. 86. Cf. ARISTOTE, ch. VII, n° 1 ; SAINT THOMAS, l. 15.

1. SAINT THOMAS, I^a, q. 77, a. 6, ad. 3^um^ et a. 7, ad. 1^um^.

2. SAINT THOMAS, *Physic.*, II, l. 15 début.

3. HAMELIN, *op. cit.*, p. 240.

leur présence parmi les facteurs de l'explication scientifique. Quand il dit que chercher la cause, c'est chercher le moyen terme d'une démonstration, de quelles causes parle-t-il? De toutes les causes, et spécialement des causes efficientes, comme on le voit aux exemples qu'il allègue : dans l'éclipse, l'ombre de la lune est causée par l'interposition de la terre; le bruit du tonnerre est produit par une déflagration dans les nuages[1]. — Ici le moyen terme employé (cause efficiente) a toutes les propriétés requises pour faire une preuve rigoureuse[2]. Il exprime une nécessité : les causes dont il s'agit sont déterminées à agir et à produire un effet unique[3]. Il exprime une loi universelle, non pas des données singulières, isolées, erratiques. Il exprime une connexion essentielle, un rapport qui tient à la nature des choses, non une coïncidence fortuite; et enfin il assigne la cause propre et prochaine de l'événement.

La science aristotélicienne, prise au sens strict, est un procédé de démonstration déductive. Elle ne comprend pas l'induction, procédé d'invention et de découverte. L'astronome qui observe le ciel et qui généralise ses observations pour en tirer des lois, ne fait pas de la science, au sens proprement aristotélicien. Mais il en fait quand, armé de ces concepts généraux, il décrit le mouvement des astres, quand, en vertu

1. *Post. An.*, II, ch. II ; ch. VIII (*alias* IX), nos 10 et 11 ; Saint Thomas, l. 1 et 7. « Nous pensons savoir lorsque nous connaissons la cause ; or les causes sont au nombre de quatre : la matérielle, la formelle, *l'efficiente* et la finale... Toutes ces causes sont manifestées par le moyen. » *Post. An.*, II, ch. X (*alias* XI), n° 1, cf. nos sq. ; — *item*, ch. XI (*alias* XII), n° 1 sq. Saint Thomas, l. 9 et 10.

2. Cf. ci-dessus 2°, p. 413 sq.

3. *Met.*, VIII, ch. II ; saint Thomas, IX, l. 2. — Comme on le voit, ici, la nécessité qualifie *l'action* des causes de la nature, non leur *existence*. Aristote tient pour un monde éternel, régi par des moteurs sidéraux incorruptibles, quasi-divins, dont le mouvement est nécessaire et nécessairement tel qu'il est. Quoi qu'implique ce système, dont tous les détails ne sont d'ailleurs pas également précisés et clairs, Saint Thomas, qui en incorpore une grande partie dans le sien, n'admet qu'un seul être nécessaire : Dieu, de la libre volonté duquel émane tout le reste. Toute existence est donc, pour Saint Thomas, contingente, sauf celle du Premier Etre. Mais cela ne l'empêche pas de regarder l'action, la causalité efficiente du monde sidéral sur le monde sublunaire comme *absolument, et non hypothétiquement*, nécessaire. « Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente est necessarium absolute, sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis. » *Physic.*, II, l. 15, p. 291. « Germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius (savoir : non pas quant à son existence, mais quant à sa spécification). » I^{a}, q. 14, a. 13, ad. 1^{um}. — Voir à la fin du présent volume, la note L : *Nécessité absolue et nécessité hypothétique.*

de lois préalablement établies, il prédit, par exemple, les éclipses. Car alors il possède la connaissance parfaite et achevée de son sujet : il peut fournir d'avance la raison *a priori* pour laquelle les événements *doivent* se produire : τὸ διότι, *propter quid*. Et cette raison est une cause efficiente, la propre cause du phénomène. Les questions de vocabulaire importent peu : néanmoins il est intéressant de noter qu'encore aujourd'hui, la science *faite* n'est pas autrement conçue : elle ne se compose pour nous que des données générales enregistrées, des lois qui permettent de prévoir les faits, de dire ce qu'ils doivent être, et pourquoi, et comment. Ce sont des démonstrations pareilles, dans leur essence, à celles qu'Aristote nous expose : le procédé, d'ailleurs le plus naturel à l'esprit humain, ne diffère point de part et d'autre. La manière de voir du Stagirite ne nous est pas devenue étrangère.

Telle est, dans sa rigueur intransigeante, la science aristotélicienne. Elle forme, après la connaissance immédiate, intellection des évidences, le second idéal du Philosophe. Dans certains cas même, elle l'emporte, à un point de vue relatif, sur la simple intellection. Car celle-ci peut n'être que superficielle, ne pas découvrir les fondements, les causes cachées de ce qu'elle saisit[1].

B) — La démonstration imparfaite.

La démonstration imparfaite est celle où font défaut quelques-unes des qualités de la démonstration parfaite. Cependant elle ne peut en être dépourvue au point de devenir un simple exercice « *dialectique* », portant sur le probable : car en ce cas, elle cesserait d'être une démonstration véritable, capable d'engendrer la certitude dans les esprits. Une démonstration est toujours une preuve rigoureuse. De ceci il résulte que, dans toute démonstration, même imparfaite, la première des qualités

1. *Post. An.*, I, ch. xxxi, n° 6 ; Saint Thomas, l. 42, p. 171[a]. Cette supériorité relative n'existe point par rapport aux données absolument premières, « qui n'ont pas de cause », et qui sont le principe même de la science (Saint Thomas, *ibid.*).

énumérées plus haut, la vérité, ne saurait manquer en aucune façon. L'antécédent doit toujours être vrai puisque la vérité ne se prouve que par la vérité.

Quant à la seconde qualité, la nécessité, elle ne peut évidemment pas disparaître complètement. Les prémisses d'une démonstration ont besoin de cet ingrédient, sous une certaine forme, à une certaine dose, pour pouvoir *déterminer* l'esprit, et l'*obliger à conclure* définitivement. Du contingent, de l'incertain, de l'indéterminé, on ne tirera jamais que de la contingence, de l'incertitude, de l'indétermination. N'y eût-il qu'une seule prémisse contingente, elle suffirait pour énerver le raisonnement, pour infecter de son incertitude, comme d'une contagion, le conséquent. Il faut du raisin pour faire du vin : c'est une nécessité. Mais si l'on n'est pas sûr d'avoir du raisin, on ne sera pas sûr non plus d'avoir du vin.

L'explication logique de ceci est simple : l'élément actif des prémisses, le trait d'union entre les deux termes de la conclusion, c'est le moyen. Or un moyen contingent ne constitue pas entre eux un lien nécessaire. Il ne les réunit qu'en vertu de son union préalable avec chacun d'eux, et le rapport qu'il établit entre eux est de la même nature que celui qu'il a d'abord lui-même avec eux. Relâchée d'un seul côté, par le fait d'une seule prémisse vacillante, l'union inébranlable ne subsiste plus : « non potest haberi scientia *i. e.* demonstratio de necessario per medium contingens [1]. »

Mais il y a diverses nuances, plus ou moins atténuées, dans le nécessaire, comme nous allons le voir en énumérant ce qui peut manquer à une démonstration et la rendre imparfaite.

I. La nécessité. — En deçà de la nécessité absolue qui régit la démonstration parfaite, il en existe d'autres.

1° *Nécessité hypothétique, au sens ancien du mot* [2]. — Aristote et saint Thomas entendent par là une nécessité entravée, bridée, conditionnelle, c'est-à-dire dont la réalisation peut être

1. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 9 ; Aristote, ch. IV, n° 1, cf. ci-dessus, p. 413, 414.

2. Voir la note L à la fin du volume

arrêtée par la défaillance de ses conditions préalables. Elle dépend, non pas seulement, comme la nécessité simple, de *ce qui existe* (τὸ ὄν [1], *ex causis prioribus* [2]), et qui lui fournirait un point d'attache indéfectible, mais encore de *ce qui doit exister* (τὸ ἐσόμενον, *ab eo quod est posterius in esse* [3]), et qui peut venir à manquer. Par exemple, d'un noyau de pêche mis en terre sortira un pêcher : cela est nécessaire, c'est la loi, la règle générale, infaillible en elle-même et quant aux éléments qui la constituent ; c'est, si l'on veut, « la thèse ». Mais cette loi ne sortira son effet que si les circonstances s'y prêtent, si le soleil et la pluie favorisent le germe, si la dent des rongeurs ou la bêche du jardinier le respectent. Tout ceci, c'est précisément « l'hypothèse ». Il y a, d'après Aristote et saint Thomas, certaines causes dans l'univers qui ne sont sujettes à rencontrer aucun obstacle, ce sont les lois astronomiques [4]. Quoi qu'il en soit, il est bien certain, et ils le disent aussi, que les lois de notre globe terrestre ne sont point telles : leur application a lieu au sein de l' « hypothèse », et elle est sujette à des risques. Tout ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est que ces lois s'appliquent *ordinairement*, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, *ut in pluribus* [5], supposé qu'aucune circonstance adverse n'interfère avec elles. Or cela constitue déjà une nécessité véritable, mais limitée à une zone spéciale, circonscrite par des conditions. Ce qui arrive en effet dans ce cas n'est point le résultat de rencontres fortuites ; c'est déterminé par la nature des choses : du noyau de pêche rien ne peut sortir qu'un pêcher « ... Accipiamus hoc ipsum esse necessarium... quia hoc facit [semen] secundum proprietatem suæ naturæ, nisi impediatur» [6]. — Et donc, entendues ainsi, comme il convient, les déductions, les conclusions générales, les anticipations des sciences de la nature pourront

1. Aristote : *des Parties des Animaux*, I, ch. 1, 640.

2. Saint Thomas, *Physic.*, II, l. 15 ; — Aristote, ch. IX.

3. Mêmes références.

4. Voir ci-dessus, p. 421, note 3.

5. *Post. An.*, I, ch. XXX ; Saint Thomas, l. 42, p. 170[1]. Cf. *Met.*, IV, ch. XXX, Saint Thomas, V, l. 22, p. 436.

6. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 42, p. 170[2] ; Aristote, ch. XXX.

être de véritables démonstrations. Elles appartiennent encore à la science, prise au sens aristotélicien et thomiste, mais à une science moins rigoureuse que celles dont une nécessité inéluctable forme le nerf.

2° *Nécessité hypothétique, au sens moderne du mot*[1]. — Cette nécessité est celle qui résulte d'un fait singulier, contingent, actuellement réalisé. Elle peut servir de fondement à une démonstration certaine et convaincante. Mais ce point, que des controverses ont obscurci, a besoin d'être précisé et expliqué. Soit le syllogisme suivant :

Celui qui court a chaud.
Or Pierre court.
Donc il a chaud.

La conclusion exprime-t-elle une nécessité ou une probabilité ? Appartient-elle au domaine de la science, ou à celui de l'opinion ? Là dessus les scolastiques se partagent. Beaucoup de thomistes, qui en appellent à certains textes de saint Thomas[2], choisissent la seconde alternative. La mineure, exprimant un fait contingent, donc incertain, la conclusion ne peut être que probable ; elle ne constitue qu'une simple opinion[3]. D'autres font remarquer que la mineure peut être certaine comme une *nécessité de fait*, « *quia omne quod est, necesse est esse*, ut dicitur in I° Perihermenias »[4], et que par conséquent, la conclusion participe au même genre de certitude et au même degré de nécessité. A ce titre, elle entre, sinon dans la science, au sens le plus rigoureux du mot, du moins dans la *connaissance déductive certaine*.

J'estime que la discussion est très nettement tranchée par une

1. Voir, à la fin du volume, la note L et l'Appendice VI, p. 502 sq. Cf aussi, ci-dessus, ch. VII, p. 262, note 3 ; ch. VIII, p. 297.

2. Par exemple, *Post. An.*, I, l. 44 : Aristote, ch. xxxiii. On trouvera les autres dans notre Appendice VI, *loc cit.*

3. Par exemple, Jean de Saint-Thomas écrit : « Manifestum est quod [hic syllogismus] non est demonstrativus, sed probabilis, quia illa minor « Petrus... currit » non est certa, sed contingens, et ita infert conclusionem probabilem », *Logica*, II[a] Pars, q. 25, a. 2, p. 687.

4. Saint Thomas, I[a], q. 14, a. 13, ad. 2[um].

distinction de saint Thomas [1]. La mineure litigieuse exprime-t-elle le contingent *comme tel*, c'est-à-dire *comme un événement qui peut être ou ne pas être?* Alors elle veut dire que Pierre peut courir ou rester en repos, qu'il est également capable de l'un et de l'autre : « *se habet ad opposita, ad utrumlibet* ». Mais que fait-il au juste ? Si je ne le sais pas de façon certaine, il est clair que je ne puis former là-dessus que des conjectures, avoir tout au plus une opinion. En ce cas, la conclusion de mon syllogisme ne sera que probable. Mais la mineure peut aussi exprimer le contingent *déjà réalisé, déterminé, fixé à l'une des alternatives,* et donc *sorti du domaine de la contingence.* Je puis, par exemple, voir Pierre qui court, et posséder de ce qu'il fait une connaissance infaillible. Dès lors ma conclusion sera certaine. Ici encore, il y aura démonstration [2].

II. L'INDICATION DE LA CAUSE OU DE LA RAISON ONTOLOGIQUE A PRIORI. — La démonstration peut enfin être déficiente par rapport à la dernière qualité requise pour l'amener à la perfection complète. Elle peut ne pas expliquer, du moins intégralement, sa conclusion, n'en point fournir le pourquoi, τὸ διότι, *propter quid*, mais seulement la prouver comme un fait brut ou insuffisamment éclairci, τὸ ὅτι, *demonstratio quia* [3]. Ici plusieurs cas se présentent :

1^er^ *Cas : Démonstration par la cause ou la raison éloignée.* — Une cause, une raison ontologique sont découvertes, mais elles ne touchent pas directement par elles-mêmes, elles n'atteignent pas immédiatement et à elles seules l'objet considéré. A la vérité, une explication en est fournie ; elle est même *a priori*, tirée de ce qui est antérieur à l'objet, situé au-dessus de lui dans le plan du réel (cause), ou bien d'un genre dont il incorpore les caractères et auquel il doit vraiment d'être ce qu'il est

1. I^a^, q. 14, a. 13 et q. 86, a. 3.

2. « Contingens potest considerari... secundum quod jam in actu est .. ut præsens, neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum, et propter hoc, sic infallibiliter *potest subdi certæ cognitioni, utpote sensui visus : sicut cum video Socratem sedere.* » I^a^, q. 14, a. 13. Cf. q. 84, a. 1, ad. 3^um^ ; q. 86, a. 3.

3. *Post. An.*, I, ch. XIII ; SAINT THOMAS, l. 23 et 24.

(raison). Mais cette explication est trop générale ; elle pèche par excès de largeur ; elle n'étreint pas exactement le cas spécial qui se présente ; la réponse ne se moule pas justement sur la question : pour la rendre adéquate, il faudrait la préciser. Voici par exemple, un syllogisme :

> Ce qui se remue spontanément est vivant,
> L'automate n'est pas vivant,
> Donc il ne se remue pas spontanément.

Cette démonstration est *a priori;* elle remonte à une cause. Elle prouve que telle faculté vitale fait défaut à l'automate, parce que la vie, qui en est la source, ne se trouve pas en lui. Cependant elle reste imparfaite, faute de précision. Le moyen terme employé ne gouverne la conclusion que de loin. La vie est la cause du mouvement spontané : d'accord. Non pas cependant la vie en général, la vie prise simplement comme telle, en tant que vie ἢ αὐτό ; mais bien la vie spécialisée, différenciée, une certaine espèce de vie : la vie animale. Il y a en effet des vivants qui ne se meuvent pas spontanément : les plantes. Le concept universel qui rendrait proprement et prochainement compte du mouvement spontané n'est pas celui de vie, sans addition. Autrement la présence de la vie devrait toujours entraîner le mouvement spontané, comme sa négation le supprime[1] : ce qui ne se vérifie pas. Sur quoi Aristote (qui sourit parfois) cite la boutade fameuse d'Anacharsis. Comme on demandait à ce philosophe s'il y avait des joueurs de flûte en Scythie, il répondit : « Non, car il n'y a même pas de vignes ». Moyen terme, remarque Aristote, bien distant de ce dont il doit rendre compte : pas de vignes, pas de vin ; pas de vin, pas de gaieté ; pas de gaieté, pas de chansons ni de joueurs de flûte. Réponse qui déborde à l'excès, démesurément, καθ' ὑπερβολήν, la question posée : la présence des vignes ne suffit point par elle-même et toute seule à expliquer les joueurs de flûte[2].

1. Cf. ci-dessus, p. 415.

2. *Post. An.*, I, ch. XIII, nos 7 à 11 ; SAINT THOMAS, l. 24. — Voir, à la fin du volume, la note E.

2° *et* 3° *Cas : Démonstration de l'objet par ses concomitants* (A SIMULTANEO) *ou par ses effets* (A POSTERIORI)[1]. — Ici l'antécédent ne contient plus aucune indication de cause, aucune explication, même inadéquate et lointaine, de la conclusion. Ce qu'on affirme du sujet n'est pas déduit de ses raisons d'être, qui restent absolument en dehors de la perspective : il n'est aucunement question d'elles. On s'appuie sur un élément *extérieur* à l'objet démontré, et qui par conséquent n'ouvre aucun jour sur sa constitution intrinsèque[2]. Dans la hiérarchie de l'être, des existences, cet élément est situé, non au-dessus de l'objet, dans la région des sources d'où il provient, de façon à pouvoir l'expliquer, mais sur une ligne parallèle (*démonstration a simultaneo*) ou même au-dessous (*démonstration a posteriori*). Les articulations de la preuve ne suivent plus, comme dans les cas précédents, l'ordre du réel. La démonstration *a posteriori* marche même dans un sens exactement inverse : elle accomplit un mouvement décidément régressif, allant du dérivé au primitif, de l'effet à la cause, du conditionné à la condition.

Cela étant, à quoi peuvent aboutir les deux espèces d'arguments dont nous parlons ? Uniquement à fournir des *preuves de fait,* à poser devant l'esprit de simples existences dont ils ne disent rien, dont ils ne découvrent rien, sinon *ce qui est strictement requis* pour qu'elles soient la cause proportionnée ou le concomitant nécessaire des réalités exprimées par l'antécédent. Par exemple, on établit l'existence de Dieu en partant des créatures, qui sont les effets de la cause première. Par là, que fait-on connaître de lui ? Simplement qu'il est la cause requise par l'existence du créé et du fini : rien de plus. Et c'est pourquoi saint Thomas dit si souvent que nous savons de Dieu qu'il est (*quod sit*) sans savoir ce qu'il est (*quid sit*)[3]. De même, dans une preuve *a simultaneo*, on peut considérer deux corré-

1. *Post. An.*, I, ch. XIII, nos 1 à 6 ; SAINT THOMAS, l. 23. — Cf. II, ch. II, SAINT THOMAS, l. 1 ; et I, ch. II, n° 10, SAINT THOMAS, l. 4 fin ; — Ia, q. 2, a. 2. Voir ci-dessus, notre ch. VII, p. 252, 253, et la note E à la fin du volume.

2. Cf. *Post. An.*, I, ch. VII ; SAINT THOMAS, l. 15.

3. Par exemple, Ia, q. 12, a. 12, c et ad. 1um.

latifs qui ne vont pas l'un sans l'autre, et arguer légitimement de l'un à l'autre, sans qu'il y ait entre eux aucune subordination, aucun rapport de causalité. Par exemple, de ce qu'il y a une droite, on peut conclure qu'il y a une gauche, mais aucune des deux n'est la cause ou la raison ontologique de l'autre.

Cependant, en des preuves ainsi construites, quel est le ressort qui pousse l'esprit d'une donnée vers l'autre? Un rapport de nécessité. Nous l'avons dit : pour amener une conclusion certaine, il faut toujours quelque élément de ce genre. Or la nécessité est partout : c'est la loi universelle de l'être, et le principe d'identité ne fait que la formuler. Comme le dit avec profondeur saint Thomas, « il n'y a rien de si contingent qui ne contienne en soi quelque chose de nécessaire : nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessitatis habeat[1]. » Du contingent comme tel, on ne tirerait rien de déterminé ; mais il suffit d'y découvrir cette armature de nécessité, pour avoir un point d'appui consistant et solide, auquel le raisonnement puisse se prendre. Et c'est en ce sens que, dans une démonstration *quia*, *a posteriori* ou *a simultaneo*, on conclut du contingent au nécessaire. Non pas que le contingent soit la raison, la source, l'origine du nécessaire : aussi bien la démonstration ne le donne pas pour tel. La nécessité ne provient pas ici d'une dérivation d'éléments essentiels, issus l'un de l'autre, comme quand on prouve la présence d'une propriété par celle de l'essence dont elle émane. Il s'agit d'une connexion de fait, sans dépendance d'aucune sorte, et cependant infaillible, entre l'objet du conséquent et celui de l'antécédent.

§ 4. — L'erreur dans le raisonnement syllogistique[2].

Nous parlons ici de l'erreur propre au raisonnement, c'est-à-dire, non pas de celle qui peut affecter ses prémisses, — sim-

1. I^a, q. 86, a. 3. Voir ci-dessus, p. 425, 426.

2. Au sujet des développements qui vont suivre jusqu'à la fin du chapitre, nous nous référons, une fois pour toutes, et en particulier pour les indications de textes, aux passages suivants du présent ouvrage : ch. V, p. 192. sq : éléments du jugement (pro-

ples propositions ou jugements, sujets aux mêmes risques et déficits que tous leurs pareils, — mais de celle qui est engendrée par le raisonnement comme tel, et qui, par conséquent, trouve place dans sa conclusion.

A) Description. — Elle se produit de deux façons : ou bien parce que le raisonnement est incorrect en sa forme, ou bien parce qu'il met en œuvre de mauvais matériaux, des propositions erronées.

1re *Hypothèse*. — Si la forme même du raisonnement est vicieuse, si les lois qui maintiennent l'essence du syllogisme sont violées, il n'y a pas en réalité de raisonnement. Il n'en existe que l'apparence, le faux-semblant. On ne tient pas en main un instrument capable de manifester la vérité, de l' « inférer ». On est en présence d'une suite de propositions incohérentes, que ne relie aucun lien logique, et qui sont seulement mises bout à bout, agrafées les unes aux autres par les particules usuelles dans le syllogisme : « or, donc... » Cela pourtant suffit à en imposer aux esprits irréfléchis ou distraits. Beaucoup d' « arguments », qu'on se jette triomphalement à la tête dans une dispute passionnée, sont de véritables monstres logiques. Par exemple, l'extension des termes grandit et s'enfle des prémisses à la conclusion (et par conséquent ce ne sont pas *les mêmes termes* qui figurent dans les premières et dans la seconde)[1]; ou bien, le moyen terme universel est remplacé par deux acceptions particulières du même terme (et par conséquent cela fait encore réellement *quatre termes*)[2]; ou bien, sous deux pré-

position aperception du rapport des termes, assentiment) ; p. 208 à 218 sq. : l'erreur, sa genèse et ses remèdes ; ch. XI, p. 410 sq. (en particulier la longue note de la page 412) : vérité des prémisses.

1. Spécimen : Les égoïstes sont un fléau social.
Des riches (sens : *certains* riches ; terme *particulier*, d'extension *restreinte*), sont égoïstes.
Donc *les* riches (sens : les riches *en général*, terme *universel*, d'extension *illimitée*) sont un fléau social.

2. Spécimen : Les religieux (sens : *certains* religieux) sont pauvres ;
Or les Templiers étaient des religieux (sens : *certains* religieux pas les mêmes que les précédents) ;
Donc les Templiers étaient pauvres. — (Cf. ci-dessus, p. 392.)

misses négatives et par conséquent incapables d'unir les deux extrêmes, on aligne bravement une conclusion qui les rapproche[1], etc.

A la vérité, il se peut que, nonobstant ces vices, la conclusion se trouve matériellement exacte, non pas comme conclusion des prémisses, mais à un titre différent de celui qu'elles énoncent[2]. Cela n'empêche pas que le « donc » qui l'introduit exprime une fausseté : formellement, en tant que conclusion, elle reste fausse[3].

2° *Hypothèse.* — Le syllogisme est correct ; il conclut effectivement ; posé l'antécédent, le conséquent s'ensuit de façon nécessaire : on ne peut admettre le premier et refuser le second. Un lien logique les relie l'un à l'autre : la conséquence tient bon, elle est valable. Mais ce qu'énoncent les prémisses, ou au moins l'une d'elles, n'est pas vrai. Et alors, comme le faux ne peut engendrer le vrai, ainsi que nous l'avons vu[4], le conséquent, en tant que tel, est *formellement faux*, quand bien même il lui arriverait, ainsi que dans la première hypothèse, de se trouver *matériellement vrai*, accidentellement, à un autre titre[5].

B) Explication. — Que se passe-t-il au juste lorsque de tels cas se produisent ? en quoi précisément consiste ici l'erreur ? Les distinctions, sur lesquelles nous avons tant insisté dans notre chapitre V[6], entre l'assentiment, la proposition, la percep-

1. Spécimen : Le sage n'est pas abattu par la disgrâce.
Or Pierre n'est pas sage,
Donc il sera abattu par la disgrâce.

2. Par exemple, il peut arriver qu'en fait Pierre soit abattu par la disgrâce, mais les prémisses n'établissent aucunement cette vérité.

3. Voir ci-dessus, p. 412, texte et note.

4. *Ibid.*

5. Spécimens de syllogismes réguliers dont une ou deux prémisses sont fausses :

Tous les hommes naissent et meurent égaux en droits ;
Or Pierre et Paul sont hommes ;
Donc ils sont nés et mourront égaux en droits.

Tous les hommes vertueux sont aptes à gouverner l'État ;
Or tous les ecclésiastiques sont vertueux ;
Donc tous les ecclésiastiques sont aptes à gouverner l'État.

6. P. 192 sq.

tion du rapport des termes, vont nous fournir les éléments de notre réponse.

1° La première hypothèse est simple : elle n'offre pas un cas de raisonnement réel. Dès lors, la prétendue « conclusion » se présente sans aucun titre rationnel, dépourvue de toute garantie logique. Aucune perception d'un rapport quelconque entre les termes et les propositions n'a lieu, ne saurait avoir lieu : elle est impossible, puisqu'en réalité les termes ne se lient pas et que les propositions ne se commandent pas. Qu'est-ce donc alors qui se passe ? De purs assentiments sont donnés, dans la nuit, à des propositions dont l'esprit n'aperçoit pas le bien-fondé. De vagues lueurs, des ébauches ou des fantômes de preuves, des indices légers le poussent d'un certain côté : par exemple, une proposition fausse sous sa forme générale peut être vraie si on l'envisage sous sa forme particulière[1]. Un esprit passionné ou paresseux, une volonté lasse ou impatiente d'aboutir n'en demandent pas davantage : *il faut* affirmer ou nier ; il est bon, utile, avantageux, de terminer la recherche, de faire triompher une thèse que l'on croit juste, un parti auquel on est attaché ; il est agréable de satisfaire ses amitiés ou ses haines, etc. *Au fond, ce qui unit ces propositions* dépourvues de liens logiques, ce qui les amène successivement au jour et es range les unes sous les autres, *c'est l'unité de direction de la poussée volontaire :* une fois cette tendance, ces inclinations, cet amour ou cette aversion installés en maîtres dans l'âme, de telles affirmations ou négations doivent naturellement se produire. *Logique de l'action pure* (les assentiments sont des activités différentes de la connaissance, comme aussi la construction des propositions), logique de l'action que n'éclaire ni ne stimule aucune évidence, mais qui se décide par elle-même, et qui recueille de tous côtés, pour les concentrer et s'en composer une apparence de justification, un succédané d'évidence, les lueurs éparses dans ses ténèbres. En ces propositions, logiquement incohérentes, c'est un pur décret de la volonté qui s'explicite.

1. Pour reprendre les exemples de la page 431, notes 1 et 2, « certains religieux sont pauvres », « certains riches sont égoïstes ».

2° La deuxième hypothèse est un peu plus compliquée. Ici, le raisonnement est régulier ; les prémisses commandent véritablement la conclusion, *et cette évidence apparaît* à l'esprit qui se sent par là *obligé de conclure*. Nous n'avons donc plus affaire à de l'action pure, à des assentiments provoqués exclusivement par décret : il y en a au moins un, celui de la conclusion, qui apparaît nécessaire, en vertu des assentiments antérieurs. Mais la part de la volonté, des tendances affectives, reste prépondérante. En effet, les propositions qui composent les prémisses, ou du moins l'une d'entre elles, énoncent des rapports inexistants. L'erreur est toujours un assentiment dans la nuit, et qui se passe du contrôle de la connaissance. On ne peut pas *voir* le faux, le non-être, le cercle-carré, l'homme-minéral[1], ou (ce qui revient au même, si la thèse de Rousseau est fausse) les hommes naissant et mourant dans une égalité que rien ne limite ni ne différencie[2]. Donc, encore ici, se glissent dans l'antécédent une proposition — sinon deux — fabriquée en dehors de l'évidence, des termes arbitrairement unis, et un assentiment de commande. *Ici on ne voit pas ; on fait comme si l'on voyait : on admet ces prémisses. Cela posé, une nécessité se manifeste ;* une appréhension s'intercale dans ce processus volontaire ; on voit que tels assentiments en exigent d'autres. C'est ainsi que les prémisses fausses engendrent des conclusions fausses. Ce qui est vu, ce n'est pas, comme dans la démonstration réelle, où il y a perception du rapport des trois termes, une vérité contenue dans une autre vérité, mais la nécessité, après l'assentiment donné aux prémisses, d'en donner encore un à la conclusion[3]. Aristote dit, à propos d'un sujet analogue (une conclusion déduite nécessairement de prémisses contingentes) : « ce n'est pas que la conclusion soit nécessaire de par les prémisses... mais il est nécessaire que celui qui les a énoncées

1. Exemple de la page 412 ci-dessus. Cf. tout ce qui est dit aux pages précédentes (p. 410 sq.), sur la nécessité pour les prémisses d'être vraies.

2. Exemple de la page 431, note 5.

3. « Essentialis ratio consequentiæ non consistit in significando veritatem, sed in connectendo illas propositiones modo convenienti ad inferendum. » Jean de Saint-Thomas, *Logica. Illustr.*, q. 8, art. 1, p. 172.

l'énonce aussi[1] ». De même, on peut dire, en se plaçant au point de vue de la vérité : Des prémisses fausses ne font pas que la conclusion soit vraie, mais il est vrai qu'elles la commandent. Saint Thomas écrit de son côté, en interprétant le passage d'Aristote : « licet ex præmissis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta, sequitur tamen... quod est ibi necessitas consequentiæ, secundum quod conclusio sequitur ex præmissis »[2]. Traduisons, en adaptant à notre sujet : bien que des prémisses fausses ne puissent prouver qu'une conclusion est vraie absolument (c'est-à-dire en elle-même, intrinsèquement), il est vrai néanmoins que de ces prémisses la conclusion découle.

Dans tous les cas, l'erreur reste un assentiment sans connaissance : « quod non est non contingit scire[3] ». Ce n'est pas à dire qu'au point précis où elle naît, rien n'apparaisse dans l'esprit, ne soit saisi par lui : mais c'est-à-dire *qu'il n'y a pas de saisie ni de représentation intellectuelle de l'erreur comme telle*. La proposition erronée contient des concepts qui répondent à des réalités disparates ; mais entre ces concepts il y a une zone obscure, nuageuse : on ne les voit pas s'harmoniser et se rejoindre[4], ils coexistent à la faveur de l'ombre. Sans se soucier de dissiper ces nuages, de percer cette ombre, on les prend comme un bloc. De là naissent de pseudo-concepts, formés de notes incompatibles, au cœur desquels gît une contradiction latente[5], et qui seront à leur tour l'occasion de nouveaux jugements et déductions vicieuses.

Telle est la nature intime de l'erreur propre au raisonnement. Sur les défaillances de volonté qu'elle suppose, sur la possibilité et les moyens de l'éviter, il n'y a rien de spécial à dire, et nous

1. *Post. An.*, I, ch. VI, n° 12.

2. Leçon 14, p. 109. Le texte de l'édition de Parme introduit à l'endroit marqué par des points, le mot « secundum » qui semble venir, comme une surcharge fautive, de la fin de la phrase.

3. Saint Thomas, *Post. An.*, I, l. 4, p. 91[2]. Cf. ci-dessus, p. 410 sq.

4. Je n'emploie que des expressions positives pour faire court : il suffirait de les modifier légèrement pour donner à entendre ce qui se passe dans les cas inverses, négatifs, où les termes se repoussent.

5. Saint Thomas, *Met.*, VI, l. 4 ; — I[a], q. 17, a. 3 ; — *de Ver.*, q. 1, a. 3, etc.

pouvons nous contenter ici de renvoyer à notre chapitre V [1], où ces sujets ont été traités dans toute leur généralité [2].

1. P. 208, 210 sq.

2. Dans cette étude du syllogisme ordinaire, qui s'achève avec le présent chapitre, nous croyons avoir touché toutes les questions que la critique de la connaissance peut poser à propos du raisonnement. Les autres formes d'argumentation (syllogismes obliques, syllogismes modaux, syllogismes hypothétiques, syllogismes incomplets ou composés, etc.) ne soulèvent, *à ce point de vue*, aucune difficulté essentiellement nouvelle et vraiment spéciale. Aussi bien, toutes ces formes de raisonnement s'expliquent, en dernière analyse, par la forme première et simple, que nous venons d'étudier. — Nous dirons seulement, dans la note M, à la fin du volume, comment nous concevons cette explication pour le syllogisme conditionnel.

CHAPITRE XII

L'ÉTAT INITIAL DE L'ESPRIT DANS LA RECHERCHE CRITIQUE

I. — Question d'exégèse

Plusieurs auteurs récents, bien disposés pour Aristote et saint Thomas, mais hantés par le souvenir de Descartes et de Kant, prétendent retrouver chez les premiers les linéaments du procédé critique des seconds. C'est, pensent-ils, rendre service aux anciens que de leur attribuer ce qui est considéré chez les modernes comme un mérite. Nous avons eu plusieurs fois, au cours de cet ouvrage, l'occasion de protester contre ce concordisme déformant, contre cette apologétique opportuniste, qui ne peuvent que nuire à l'objectivité des exposés doctrinaux.

En particulier, les auteurs dont nous parlons voudraient qu'Aristote et saint Thomas, suivant la méthode cartésienne, aient posé le doute universel au point de départ de la critique de la connaissance. D'après eux, quand l'esprit, déjà bien éveillé, conscient, réfléchi, comme il doit l'être pour une telle œuvre, l'entreprend en effet, il traverse d'abord un stade d'incertitude, un moment aussi bref que l'on voudra, mais assignable, où il ignore vraiment s'il est apte à connaître, et s'il peut tenir quoi que ce soit pour vrai[1]. Ils croient déchiffrer cette doctrine dans un passage de la *Métaphysique* d'Aristote,

1. Ainsi parlent le Cardinal Mercier (*Critériologie générale*, l. II, ch. III, édition de 1899, p. 109 sq.), et ses disciples : Mgr Sentroul (*Doute « méthodique » et doute « fictif »*. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1909, p. 433 sq.) ; le Père Jeannière (*Criteriologia*, p. 109 sq.)

commenté par saint Thomas [1], et qu'il faut avant tout étudier.

A) Lisons d'abord Aristote. Nous sommes au seuil de la métaphysique, science de l'être en général. Conformément à sa méthode habituelle, le Stagirite commence par rapporter les opinions des philosophes qui l'ont précédé, et encore les objections auxquelles ils auraient pu ne pas penser, afin de corser au maximum la difficulté à résoudre. C'est la période de l'ἀπορία, c'est-à-dire de l'embarras : l'esprit ne peut avancer, son chemin est encombré d'objections, littéralement, le passage est obstrué (α privatif, et πόρος passage). Cet état laborieux doit se résoudre dans l'εὐπορία : un passage facile (εὖ et πόρος) sera ouvert à l'intelligence, par où elle accédera à la solution. Aristote trouve là l'occasion d'insister sur l'utilité de sa méthode. On ne saurait, dit-il, obtenir la réponse adéquate à une question qu'après l'avoir envisagée d'abord dans toute sa difficulté. « Ceux qui veulent être intellectuellement à l'aise (εὐπορῆσαι : c'est-à-dire voir bien clair dans la question, en posséder une solution pleinement satisfaisante) doivent d'abord se mettre bien dans l'embarras (διαπορῆσαι καλῶς ; c'est-à-dire considérer toutes les difficultés et en comprendre toute la force) ; car l'état d'aise (εὐπορία) qui succède [à l'embarras] consiste précisément en ceci : que ce qui a d'abord fait difficulté est résolu. Or on ne peut pas dénouer un lien qu'on ne voit pas... L'esprit embarrassé de difficultés est comme les captifs chargés de chaînes : ni eux, ni lui ne peuvent aller de l'avant. C'est pourquoi il faut envisager d'abord toutes les difficultés... Ceux qui ne le font pas ressemblent à [des voyageurs] qui ignoreraient dans quelle direction ils doivent marcher ; et en outre, ils ne sauront jamais s'ils ont trouvé ce qu'ils cherchent : car à celui [qui n'a pas envisagé les difficultés à résoudre], la fin [de la discussion] n'apparaît pas ; à celui qui les a envisagées d'abord, elle apparaît. Enfin, celui-là est nécessairement en meilleure posture pour juger, qui a écouté, comme des plaideurs adverses, toutes les raisons qui s'entre-combattent. »

Cela dit, Aristote entre sans délai en matière et pose les ques-

1. Aristote, *Met.*, II, ch. 1, n° 1 à 4 ; Saint Thomas, III, l. 1.

tions qu'il s'agit de résoudre au début de la métaphysique : est-ce à elle seule, ou à plusieurs disciplines différentes, qu'il appartient d'établir la doctrine générale des causes ? y a-t-il lieu d'étudier en cet endroit les seuls principes premiers de la substance, ou, en plus, ceux qui gouvernent les diverses démonstrations scientifiques, etc ? Quant au doute méthodique, il n'en est plus question.

On avouera que ces réflexions, jetées ainsi, occasionnellement, de la façon la moins systématique, au cours d'un traité d'ontologie, ont une saveur tout autre que le *Discours de la Méthode* et les *Méditations*, où Descartes établit solennellement le doute universel comme le préambule obligé de la philosophie, décide de rejeter d'un coup toutes les certitudes qui meublent son esprit, discrédite méthodiquement toutes ses facultés les unes après les autres. D'un côté, nous voyons un homme dans une attitude inquiète, soupçonneuse, qui se défie de son aptitude à connaître ; de l'autre, un esprit intrépide, qui ne doute nullement de ses forces, mais qui, sévère à lui-même, se prescrit les rigoureuses conditions d'une recherche exhaustive. Ce sont deux mentalités irréductibles. Il n'y a pas trace chez Aristote d'un temps d'arrêt au seuil de la philosophie, pendant lequel il hésiterait à se confier en lui-même ; au contraire, dès l'abord, il se met en marche, soucieux seulement de n'éviter aucune pente escarpée et d'enclore dans son champ d'exercice tous les lieux les plus difficiles. Le juste sens d'ἀπορία, chez lui, n'est point « doute », au sens moderne du mot, « hésitation, suspension de jugement, ignorance », mais très précisément « difficulté », « objection », ou même « question à résoudre ». Pour Descartes, les diversités d'opinion parmi les philosophes sont des motifs de se croire, jusqu'à nouvel ordre, personnellement impuissant ; pour Aristote, qui se sent d'emblée capable d'y voir clair, ce sont des matières à examiner.

B) Jetons maintenant les yeux sur le commentaire de saint Thomas. *A priori* on pourrait dire que le sens d'Aristote décide du sien, car il ne fait sur le texte du Stagirite aucune réserve. A la vérité, il emploie le mot « dubitatio », qu'il trouve, comme équivalent d'ἀπορία, dans la traduction latine dont il se sert.

Mais l'allure du développement reste exactement la même. La valeur de l'intelligence n'est pas, si peu que ce soit, mise en doute ; au contraire, elle est supposée de la façon la plus explicite. Le précepte de ne fuir aucune difficulté, mais de les embrasser toutes, de les rechercher, de les appeler, de les citer au tribunal de la raison, ne saurait passer, j'imagine, pour l'expression d'une défiance quelconque à l'égard du pouvoir judicatif de celle-ci.

Quelques-uns cependant, plus sensibles aux consonances matérielles des mots qu'à leur âme, croiront lire dans les mots « universalis dubitatio de veritate », la propre expression du doute universel de Descartes ; ils feront grand état du passage suivant, où saint Thomas justifie Aristote par une considération classique dans l'École : « Aliæ scientiæ considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia [scilicet metaphysical, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate : et ideo non particulariter, sed simul, universalem dubitationem prosequitur ». Les autres sciences considèrent des vérités particulières et soulèvent des doutes, des difficultés du même ordre. Mais la métaphysique considère la vérité en général et pose à son égard une difficulté universelle. Le doute qu'elle soulève n'est point d'ordre particulier, mais général.

Quel est le but de cette remarque? C'est de justifier la place que tiennent chez Aristote, et que doivent tenir au début de la métaphysique, des difficultés philosophiques diverses et des objections de toute sorte. Et elle signifie uniquement et précisément ceci : les difficultés de la métaphysique ne sont pas, plus que son objet, limitées à tel ou tel ordre de connaissance, ainsi qu'il arrive dans les autres sciences, mais elles ont rapport à des matières absolument universelles, que l'on retrouve partout, au cœur des études les plus disparates : fonds commun supposé par tous, et perpétuellement exploité. De même que la métaphysique étudie l'être et la vérité en soi, la substance et l'accident, les causes en général, etc., objets universels, de même les discussions qu'elle institue sont marquées d'un caractère sem-

blable. Elle ne formule pas seulement des interrogations sur telles vérités ; elle demande, de façon générale : qu'est-ce que la vérité ? Prendre la mention de *difficultés d'ordre général* pour un précepte de *doute universel*, c'est faire une fort grosse confusion.

C) Détachés de leurs contextes, artificiellement isolés, ces passages peuvent faire illusion. Mais il faut lire ce qui les suit. Si le doute universel, si la défiance générale envers les facultés de connaître étaient vraiment inculqués en ces endroits, la pensée continuerait de se développer dans la direction prise. Après la difficulté on trouverait la réponse, un essai de solution — comme celui de Descartes qui, dans sa tentative de dissolution universelle des certitudes, rencontre l'élément réfractaire du *Cogito ;* — comme celui de Kant, qui abandonne définitivement l'ontologie dogmatique pour s'enfermer dans les cadres de la pensée Rien de tel chez Aristote et son commentateur médiéval. Sans s'occuper désormais le moins du monde d'une prétendue incapacité de l'intelligence, ils se mettent d'emblée à l'appliquer aux difficultés générales qu'ils ont signalées et qui portent sur l'être, sur la substance, etc. *C'est cela qui constitue leur réponse :* elle consiste dans la solution de ces difficultés. Ainsi apparaît la continuité de leur pensée, qui autrement serait incohérente : le sens de leur solution montre avec évidence celui que le problème avait dans leur esprit. Et si, par la suite, ils rencontrent sur leur chemin le sophiste qui prétend négliger le principe de contradiction, nous savons de quelle façon sommaire ils l'exécutent. Eux ne doutent pas ; ils n'ont jamais douté. Sans égards pour le sophiste, ils le traitent comme les têtes saines ont le droit de traiter les fous [1].

Quelques mots des passages cités amorcent expressément une telle suite [2]. En effet, il y est dit que ceux qui n'ont pas bien embrassé les objections ne savent où ils vont ; la vue complète de la difficulté est comme l'ouverture de la route à suivre : elle la mesure, elle en fixe la largeur et la direction, le tracé et le

1. Voir ci-dessus, ch. I, p. 20 sq.

2. Voir la fin du texte d'Aristote transcrit ci-dessus, p. 437 ; Saint Thomas le traduit sans y rien ajouter.

point d'aboutissement. Ce n'est pas assez dire : elle provoque l'esprit à la prendre et le stimule à s'y avancer. Au contraire, le doute universel ne fournit aucune indication, ne trace aucun programme, ne pousse l'esprit dans aucun sens : il ne donne qu'un conseil général d'abstention. Ce n'est pas une question posée : c'est un état qui, s'il durait, empêcherait toute question de se poser. Mais en voilà assez sur l'exégèse ; entrons dans l'examen du problème.

II — Appréciation du doute universel considéré comme le premier stade de la philosophie critique

1. Le doute universel, la défiance générale à l'égard de la connaissance est une impossibilité. Cette attitude n'est pas intellectuellement sincère : ce n'est, et ce ne peut être qu'une feinte. Sans suspecter, bien entendu, la loyauté de caractère, la droiture morale de ceux qui la prennent, et en se souvenant que l'homme est capable de se piper lui-même, on doit dire qu'au point de vue intellectuel, elle n'est pas loyale : c'est une position simulée et non une position prise.

En effet, quand l'esprit aborde la critique de la connaissance, il n'est pas une table rase ; pas un instant il ne s'aperçoit vide de vérité ; pas un instant il ne se trouve exclusivement en face de certitudes « qui pourraient être purement subjectives », c'est-à-dire sans objet. Impossible à celui qui a conscience de connaître quelque chose, de se dire sincèrement : « peut-être bien que je ne connais rien : provisoirement je me tiens dans l'expectative ; jusqu'à plus ample informé je suspends mon jugement ». Un homme qui, à vingt ans ou à quarante ans, s'avise tout à coup de se comporter comme l'enfant qui vient de naître, qui ne connaît rien, qui ouvre pour la première fois les yeux sur la réalité, prétendant qu'il ne sait même pas s'il est capable de l'atteindre : cet homme-là se joue à lui-même une comédie. Il n'est pas vraiment dans cet état ; personne ne saurait s'y mettre. S'arrêter au milieu du chemin de la vie pour annuler arbitrairement tout son avoir intellectuel, pour frapper d'interdit

toutes ses connaissances, jusqu'à ce que chacune soit contrôlée et vérifiée, c'est, on l'a dit spirituellement, comme si l'on « fermait les yeux pour les rouvrir ensuite, afin de s'assurer qu'ils sont aptes aux couleurs[1] ».

B) Cependant on insiste, en alléguant ici une distinction, d'ailleurs fondée, entre la certitude *spontanée* et la certitude *réfléchie*. Les certitudes spontanées ne seraient, devant « la raison réfléchissante », qu'une matière à examiner. « La vraie question, écrit le Cardinal Mercier, n'est pas de savoir si l'âme humaine trouve en elle des assentiments certains, c'est-à-dire *spontanément* irrésistibles, c'est chose accordée... La question est de savoir si, oui ou non, l'intelligence peut justifier, *dans le domaine de la réflexion*, la certitude de ses adhésions spontanées... [la transformer en] certitude réfléchie, scientifique... Au premier instant où le philosophe se trouve placé dans le domaine de la réflexion, à l'effet d'apprécier la nature de la connaissance certaine, il n'a pas le droit de *nier* ou de *déclarer sujette à caution*, pas plus qu'il n'a le droit *d'affirmer*, *l'aptitude des facultés cognitives* pour la connaissance certaine de la vérité. Avant d'avoir réfléchi sur ses *actes*, et d'en avoir, par ce procédé de réflexion, scruté la nature, la raison humaine ne sait pas, elle ne peut savoir si l'emploi de ses facultés la mènera ou ne la mènera pas à la vérité. Donc l'état initial de la *raison réfléchissante*, en ce qui concerne le *pouvoir* de nos *facultés* cognitives, c'est l'ignorance voulue, l'abstention[2]... » Un disciple du Cardinal Mercier tire de ces prémisses des conclusions absolues, tranchantes : « Le doute critique, dit le P. Jeannière, est universel. Il remet en question l'objectivité de *toutes* les certitudes sans exception. De plus, il est *réel*. Ce n'est pas un

1. Du Roussaux, *Le Néo-dogmatisme*. *Revue Néo-scolastique*, novembre 1911, p. 556.

2. *Op. cit.*, p. 110 et 111. Les italiques sont de l'auteur. Cf. p. 102. — Je note ici une contradiction verbale chez l'auteur qui écrit (p. 116 et 119) que « l'état initial de l'esprit, dans le domaine de la réflexion, est la certitude ». Quand on lit ce qui précède et ce qui suit, on voit que cela veut dire : le premier *résultat*, l'*aboutissement* de la réflexion est la rencontre de jugements immédiats, dont elle ne peut ébranler la certitude. Il n'en reste pas moins vrai qu'avant d'aboutir là, elle a traversé une période de doute justifié, réel, comme le disent expressément les passages cités ; et c'est ce point que nous contestons.

essai loyal, mais irréalisable, une tentative consciencieuse, mais nécessairement avortée, comme s'expriment quelques auteurs. Non, je fais plus qu'essayer, je remets effectivement en question toutes les certitudes que j'ai conscience de posséder ; et j'entends bien ne faire grâce à aucune. Il faudra que quelque chose survienne pour me faire *sortir* du doute universel. C'est donc que j'y aurai été[1]. »

Cette manière de traiter le problème nous paraît vicieuse. Elle se fonde sur des présupposés inexacts.

1° Nous pouvons bien frapper de suspicion quelques-unes de nos certitudes, mais non pas toutes. A bon droit ou à tort, nous sommes capables de remettre en question des certitudes dérivées, des conclusions inévidentes par elles-mêmes, parce qu'en principe l'erreur y est possible. Mais lorsque nous voyons directement, nous ne pouvons nous persuader que nous ne voyons pas : tout ce qui est immédiat, dans l'ordre de l'appréhension ou du jugement, reste par nature absolument réfractaire au doute *réel*. On peut bien, sous l'influence de préjugés métaphysiques, se dire *qu'il faut douter,* ne pas faire état de ce que l'on voit, refuser l'existence *de droit* — légitimation arbitraire et postiche — à ce dont l'existence s'impose *de fait*, « feindre », pour employer le mot de Descartes, qu'il n'y a rien : tout cela n'est que pur artifice, rôle que l'esprit joue devant lui-même, qu'il se force impérieusement à jouer, mais dont il n'est jamais complètement dupe. Car, dans le même temps qu'il le joue, au fond de lui-même une voix obstinée répète : « Et pourtant il y a quelque chose. *Eppure si muove!* »

1. Jeannière. *Criteriologia*, p. 118. De ce doute réel l'auteur n'exempte pas (*op. cit.*, p. 115) les vérités de la foi, — ce qui est assez étonnant pour un catholique, — et s'efforce, bien en vain selon nous, de se mettre en règle avec les décisions de l'Eglise à ce sujet : « Les catholiques, déclare le Concile du Vatican, n'ont jamais de juste cause pour douter de l'objet de leur foi en *suspendant leur assentiment...* » (Denzinger-Bannwart, n° 1815.)

Par ailleurs, les écrivains de cette école tiennent beaucoup à ce qu'on ne leur impute pas d'avoir recommandé un doute *positif*, c'est-à-dire appuyé de raisons expresses, d'objections spéciales contre la validité des assentiments ; ils s'en tiennent au doute *négatif*, c'est-à-dire à la suspension du jugement qui n'a pas de raisons d'adhérer. C'est encore trop à notre avis et c'est là-dessus que s'appuieront les critiques qu'on lira ci-dessous. Enfin ces auteurs relient leur thèse à la réfutation de certaines opinions qu'ils attribuent à Balmès et à Tongiorgi. Nous ne soutenons pas ces opinions, et nous les laissons ici entièrement de côté.

Ne croyons pas que les évidences spontanées attendent patiemment le bon plaisir du philosophe qui prend son temps pour réfléchir, qui se demande posément s'il peut, sans se départir de l'attitude « scientifique », leur accorder son visa et son laissez-passer : cette pédante description est une caricature de ce qui se passe dans la réalité. En fait, l'évidence nous prend à la gorge sans nous laisser le loisir de nous défendre ; elle nous saute aux yeux, non pas comme une force aveugle, mais comme une lumière irrésistible. Dès que l'esprit s'avise de réfléchir, il subit ce choc ; pas un instant ne lui est accordé pour délibérer, sa réflexion tombe, de prime saut, sur des évidences qu'elle ne peut discuter, qu'elle n'a pas à « justifier », mais seulement à constater et à enregistrer. Il n'y a, et il ne peut y avoir, au début de la critique de la connaissance, aucun temps d'arrêt, aucun stade d'incertitude, d'abstention, d'ignorance, de doute réel.

2° En second lieu, il n'est pas vrai que nous ayons d'abord conscience de toutes nos certitudes comme d'états « purement subjectifs », d'où nous conclurions ensuite (personne n'a jamais pu expliquer de quel droit)[1], à une réalité distincte de la connaissance, à une vérité « objective »[2]. Non, *l'évidence immédiate nous donne l'objet :* si elle ne nous le donnait pas, aucune réflexion sur elle, — c'est trop évident — ne le découvrirait parmi ses acquisitions. Les états de certitude qu'elle engendre ne sont pas des états opaques, ténébreux, que la réflexion rendrait transparents ; ils sont lumineux et lucides par eux-mêmes. La critique qui s'y applique n'est pas la valorisation postérieure d'actes primitivement vides et nuls ; elle ne fait que recevoir ce que lui apportent des actes pleins par eux-mêmes et valides dès le début. Les auteurs dont nous discutons l'opinion séparent, de façon beaucoup trop brutale, la certitude spontanée et la certitude réfléchie ; ils les parquent en des compartiments isolés par des cloisons étanches, où ils se réservent d'ouvrir,

1. Voir le premier chapitre de ce livre.

2. « Ante inquisitionem supponitur problema [criticum] esse solubile ? — *Resp. :* Supponitur ad modum persuasionis *subjectivæ*, concedo ; *objective fundatæ*, nescio, spero, quæro. » Jeannière, *Op. cit.*, p. 117. Cf. Mercier, *Op. cit*, p. 102.

par la suite, à leur heure, librement, des portes de communication, des passages artificiels. Mais la réalité ne se coule pas dans ces casiers, ne se conforme pas à ce schématisme dur, à cette épure tracée dans le cabinet. Les portes s'ouvrent toutes seules ; la communication s'établit naturellement ; la certitude réfléchie *continue* la certitude immédiate. Notre esprit s'éveille dans la lumière, et il persiste sans interruption à y vivre, à s'y mouvoir et à s'y développer.

On le voit : la théorie qui fait du doute universel le premier stade de la philosophie critique est une théorie mal digérée, pleine d'irréalisme et de vues superficielles : les données psychologiques y sont analysées de façon inexacte, déformées, présentées sous un jour faux, — qui est en somme celui de l'idéalisme moderne.

3° A côté de ses vices essentiels, elle présente d'ailleurs des défauts secondaires, et encore notables. On lui a reproché, par exemple, et avec raison, d'identifier la certitude réfléchie avec la philosophie critique : comme si, jusqu'au jour tardif où il s'avise de philosopher, l'homme n'avait que des certitudes spontanées ! Ces gens qui s'enferment dans un poêle pour remettre en question toutes leurs certitudes, n'en sont pas à leur première réflexion ; ils réfléchissent depuis longtemps, depuis leur enfance. Il est impossible de découvrir une époque de la vie psychique d'où la réflexion serait *totalement* absente. A la vérité, elle suppose, comme matière, logiquement et naturellement, des actes directs, mais rien n'empêche qu'elle se développe sur les premiers de ceux-ci. L'enfant, dont la vie mentale est orientée principalement vers le dehors, dans le sens direct, n'est certes pas privé de toute connaissance de lui-même ; il commence déjà à réfléchir, — c'est-à-dire à revenir sur soi — parce qu'une tendance naturelle l'y porte et qu'il s'offre à lui-même comme un objet tout proche et d'un intérêt extrême : il réfléchit déjà instinctivement, spontanément. A mesure qu'il grandira, cette tendance s'accentuera, donnant lieu à des réflexions, tantôt spontanées, tantôt volontaires.

En effet, il ne faut pas identifier *réfléchi* et *volontaire ;* il y a des réflexions spontanées, indélibérées : *réfléchi* s'oppose à

direct et non à *volontaire*. La réflexion est le retour du sujet sur lui-même, sur son action personnelle, sur les œuvres qu'il a accomplies. Les actes directs sont ceux qui s'appliquent à un objet distinct du connaissant. En outre, de ceux-ci mêmes la conscience, c'est-à-dire la perception de soi, réflexion embryonnaire, n'est pas absente. En saisissant l'objet, je me sens moi-même en train de le saisir[1]. Seulement, à ce stade, les deux éléments s'entre-pénètrent : le second, la conscience, ne se développe pas ; il n'est pas l'objet principal de l'attention. Il est là néanmoins, au second plan, comme un accompagnement sourd de l'acte principal, qui est l'acte direct. Ensuite, une analyse très facile, très simple, toute naturelle, le dégagera nettement, le mettra à part : cela peut se faire de façon instantanée, dès le premier acte de conscience réfléchie. Ainsi, bien avant d'avoir conçu distinctement et formé volontairement le projet d'une critique générale de ses connaissances, l'homme possède déjà des certitudes réfléchies, contrôlées : une réflexion nouvelle serait, de tout point, pareille à la première, et n'y ajouterait rien d'essentiel.

Mais il y a mieux encore. Nos auteurs ne peuvent poser le problème comme ils le font, sans en supposer explicitement la solution. Ils font une pétition de principe et un cercle vicieux. En effet, on ne peut mettre en doute, de façon réfléchie, la valeur de toute certitude, sans se référer, de façon expresse, à un idéal absolu et incontestable de certitude, à une notion, déjà acquise et tenue pour assurée, de la certitude, à un principe rigoureux qui commandera toute la discussion subséquente : savoir, que la certitude valable, scientifique, — celle qui a pour corrélatif la vérité objective, — porte tels caractères, requiert telles conditions. Voilà, au moins, qui n'est aucunement douteux pour la réflexion ! Voilà une *certitude réfléchie, et même philosophique*, bien reconnaissable, que l'on est obligé de soustraire au doute universel. Or elle implique tous les éléments de la philosophie critique : notions de la vérité, de la

1. Saint Thomas, I° *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 1, ad. 2^{um} ; — dist. 10, q. 1, a. 5, ad. 2^{um} ; — *de Anima*, III, l. 2. — Cf. ci-dessus, ch. VI, p. 232.

réalité, de l'objectivité, etc. ; la philosophie critique a donc commencé avant le commencement qu'on lui assigne [1].

4° Concluons. Il est parfaitement légitime de faire l'inventaire et la révision critique des connaissances humaines. C'est cela même que nous avons tenté au cours du présent ouvrage. Mais dans cette entreprise il n'y a pas de place pour le doute universel. « La spoliation de la pensée jusqu'à la nue puissance qui ne sait rien de rien est impossible, même la durée d'un éclair... Tout essai de doute universel est un acte mort-né, tué dans son germe, c'est un néant de réalité et de possibilité. La question préjudicielle est donc une interrogation oiseuse ; elle se résout en se posant [2]. »

Si néanmoins, par un décret arbitraire, et en se faisant violence à lui-même, l'esprit se condamne à *regarder comme non avenues* les certitudes immédiates, les évidences directes, jusqu'à ce qu'il leur trouve des justifications étrangères, des appuis extérieurs, il prend un parti déraisonnable, il s'engage dans une voie dangereuse. « Je me persuadai, dit Descartes,... que pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison [3]. » Tentative périlleuse, pareille — bien que Descartes s'en défende — à celle du révolutionnaire qui veut démolir tout l'édifice social avant de rien bâtir. Ce radicalisme destructeur n'a pour lui ni la nécessité, ni la logique, ni aucun motif valable. Pourquoi tout abolir d'un coup, au lieu d'éprouver chaque chose en particulier et de retenir ce qui est bon et solide ? La critique peut être universelle sans que le doute le soit : on peut tout examiner sans tout rejeter, les deux opérations ne sont nullement identiques.

Puis cette fièvre de négation fait commettre des imprudences. Quelquefois il est possible de retrouver, par des voies moins

1. Du Roussaux, *art. cit.*, p. 555, 556.

2. *Ibid.*, p. 557.

3. *Discours de la Méthode*, 2e partie.

directes, le raisonnement par exemple, des vérités connues d'abord intuitivement. Mais une *conclusion* n'est pas l'équivalent d'une *intuition*. Refuser d'admettre celle-ci, c'est, en définitive, s'appauvrir intellectuellement. Sans compter que le choix est arbitraire, car le résultat d'une analyse ou la conclusion d'un raisonnement ne s'imposent pas de façon plus sûre que l'intuition [1].

Et voici maintenant l'autre alternative, encore plus funeste : il est également possible que l'on ne puisse jamais retrouver, par des procédés différents, l'analogue d'une certitude spontanée, d'une évidence immédiate, imprudemment lâchées. C'est ainsi que le philosophe qui commence par s'enfermer dans le « pur subjectif » ne trouvera plus le moyen d'en sortir logiquement [2]. C'est ainsi que Descartes, après avoir admis l'hypothèse du « malin génie » capable de rendre évidentes des absurdités et des contradictions, s'est ôté la faculté d'accepter par la suite, à moins d'inconséquence flagrante, aucune évidence immédiate.

Mais, répétons-le, l'orgueilleuse entreprise ne fait que semblant de s'accomplir. Le paravent du doute universel et de l'abstention systématique masque, sans les détruire, les évidences immédiates, spontanées ou réfléchies. Or, puisque celles-ci subsistent mal gré qu'on en ait, il est plus franc de les avouer sans ambages. Il faut se soumettre à l'objet qui s'impose. On ne peut pas faire comme si la réalité présente, actuelle, n'était pas là. Le début même de la philosophie ne saurait échapper à son influence. Aristote et saint Thomas commencent ainsi. Nous avons dégagé le véritable sens de leurs déclarations à ce sujet, mais leur pratique est encore plus éloquente. Sans hésiter sur le bord, ils plongent d'emblée dans le réel, dans l'océan du réel, auquel ils n'imposent point de limites préconçues, et ils se laissent porter par lui. Leur critique de la connaissance est essentiellement positive, jamais entravée par des négations ou des suspensions arbitraires. Elle consiste à prendre une conscience explicite, à faire une analyse intégrale

1. Cf. ci-dessus, ch. II. p. 88 sq.
2. *Ibid.*, p. 84 sq.

de nos actes de connaître et de ce qu'ils nous apportent : non à les frapper de suspicion ou à se comporter comme s'ils n'existaient pas.

* * *

Sur la solution de ce problème de méthode s'achève le travail que nous avions entrepris dans ce volume. Elle en résume tout l'esprit. Les maîtres dont nous avons suivi scrupuleusement les traces, sans autre préoccupation que de mettre leurs doctrines dans le jour le plus clair, sont de grands réalistes. On l'a vu tout le long de ces douze chapitres. C'eût été les trahir que de placer leurs idées dans les perspectives de la philosophie moderne, toujours plus ou moins défiante de la valeur de la connaissance. Leur point de vue est très différent : nous croyons, et nous nous sommes efforcés de montrer, qu'il est acceptable, même pour des hommes du xx^e^ siècle, parce qu'il est, en définitive, le seul cohérent. S'il fallait le caractériser en une phrase, nous n'aurions qu'à reproduire celle que nous écrivions aux premières pages de ce livre : la connaissance n'est rien, ou elle est une saisie de la réalité.

APPENDICES

APPENDICES

APPENDICE I

FRAGMENTS DIVERS SUR LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS

1° L'originalité de la philosophie thomiste[1]

... Si, comme tout esprit logique et conscient de ce qu'il pense, saint Thomas cherche à accorder ses diverses certitudes, il discerne très nettement leurs sources et les garde jalousement indépendantes. Il pense que *pour faire cadrer une philosophie avec la foi, il faut d'abord avoir une philosophie*, c'est-à-dire un système complet, bien un, et rationnellement indépendant. Autrement l'un des termes du problème s'évanouit. De telle sorte que l'on pourrait être thomiste en philosophie, et en même temps, je ne dis pas athée ou agnostique (car l'existence de Dieu et l'aptitude de l'intelligence à dépasser les phénomènes sont des questions d'ordre philosophique, sur lesquelles saint Thomas prend parti), mais incroyant. On pourrait détacher du dogme, sans la faire crouler, cette philosophie qui entretient avec lui une concorde si parfaite et si intime. Dans cet état d'isolement, elle resterait un système consistant, dont aucun principe essentiel n'aurait été touché[2].

Mais ainsi réduite à elle même, la philosophie thomiste présenterait-elle encore quelque intérêt? Ce qui lui donne un cachet

1. Ce fragment et le suivant sont extraits de la conférence : *Faut-il revenir au thomisme ?* par J. de Tonquédec, dans *La Renaissance religieuse*. Paris, Alcan, 1928, p. 145 sq.

2. Il est paradoxal de dire (avec MM. Rousselot et Sertillanges) que saint Thomas aurait admis la distinction réelle entre l'essence et l'existence pour des raisons théologiques (par exemple pour expliquer le mystère de l'Incarnation). En effet cette doctrine est présentée partout chez lui comme thèse de philosophie générale. Au contraire, il se montre singulièrement hésitant et réservé dans l'application qu'il en fait à l'Incarnation. D'après la question *de Unione Verbi*, il y a deux *esse* dans le Christ; d'après la *Somme*, il n'y en a qu'un. Cf. Mandonnet : *Écrits authentiques de saint Thomas*, p. 133 sq.

propre et original, n'est-ce pas précisément d'être une tentative pour marier la sagesse grecque à l'Évangile ? Si l'on fait abstraction de l'Évangile, que reste-t-il, sinon un déchet de la sagesse grecque ? Et alors ne vaut-il pas mieux aller puiser celle-ci à sa source antique, originelle, là où elle est intacte et complète, que d'en demander les leçons à un moine du Moyen Age ? En d'autres termes, y a-t-il, en philosophie, quelque chose de spécifiquement thomiste ? La philosophie thomiste existe-t-elle ?

Assurément, saint Thomas s'est abondamment nourri des anciens ; il s'est incorporé la moelle d'Aristote Mais ce génie libre et audacieux, qui s'est montré si jaloux de l'indépendance de la philosophie en face de la religion [1], ne se montrera pas plus servile dans l'enceinte de la philosophie même. Certes, Aristote est, pour lui, le Maître par excellence. S'il l'a choisi, de préférence à Platon, plus voisin *en apparence* des croyances chrétiennes, c'est pour sa solidité rationnelle supérieure. Les sommets du Platonisme exercent un irrésistible attrait sur une âme méditative et contemplative, comme était celle de saint Thomas, mais ses fondements positifs sont branlants ; cette poétique philosophie, mélangée de symboles et de mythes, n'est pas assez sévèrement logique et cohérente : on ne peut rien bâtir de solide sur elle. Au contraire, il est possible de commencer comme Aristote et de le dépasser du côté spirituel et religieux [2], de le continuer en des régions plus hautes que celle où il se plaît de préférence, et là, de faire aboutir ses principes à des développements nouveaux et imprévus [3]. C'est ce que fait saint Thomas. En logique, il suit pas à pas le Stagirite [4]. Dès qu'il aborde la philosophie de la Nature et la psychologie, son allure se modifie, et des ailes — ses ailes d' « Ange » — commencent à lui pousser. Aristote, avec sa théorie de la forme, avait déposé, jusqu'au sein de la matière, des germes d'esprit et comme des embryons d'âme. Saint Thomas s'empare de ces germes et, par une interprétation décidément spiritualiste des textes incertains du Περὶ Ψυχῆς [5], il établit dans l'Univers une hiérarchie de formes de plus en plus indépendantes de la matière. L'âme spirituelle forme du corps n'est pas, comme on l'a dit [6], une contradiction

[1. Voir la Préface de ce livre, p. XII et XIII.]

2. J'entends ici ces mots au sens philosophique, abstraction faite de tout dogme révélé.

3. Cf. J. de Tonquédec. *Lettre sur le Bergsonisme*, dans *Les Lettres*, 1er février 1920.

4. Ou presque. Par exemple, il creuse et renouvelle la question des universaux, dans son traité *de Ente et Essentia*.

5. Sur le sens des textes d'Aristote, cf. Jacques Maritain : *Les Lettres*, 1er avril 1920, p. 99 sq.

6. Par exemple, Hamelin. *Le système d'Aristote*, p. 375.

introduite dans l'Aristotélisme, mais au contraire l'épanouissement intégral d'une idée d'Aristote[1]. Il reste que cet épanouissement et tout le développement d'idées qu'il couronne n'est pas l'œuvre du seul Aristote. Mais c'est surtout en théodicée que le génie métaphysique de saint Thomas se donne libre carrière. Issue tout entière des concepts de l'*Acte pur* et du *Premier Moteur immobile*, la théodicée thomiste en déduit inlassablement les conséquences. Aucun esprit philosophique ne saurait méconnaître l'ampleur et la ferme ordonnance de cet édifice. Cela est incontestablement neuf, et surtout ne ressemble à rien de grec. Cette cathédrale philosophique, ou plutôt ce sanctuaire, au style si pur et si hardi, de l'immense cathédrale bâtie par saint Thomas d'Aquin, porte partout la marque individuelle de l'architecte. Impossible d'entrer ici dans des précisions et des détails techniques : nous devons nous borner à ces indications sommaires. Elles suffisent, croyons-nous, à faire entrevoir l'originalité profonde, le caractère absolument à part de la philosophie thomiste.

Inutile aussi de chercher d'autres exemples. Ceux que nous avons allégués montrent des spécimens assez topiques de ce qui se produit tout au long de l'œuvre de saint Thomas. Le parallèle entre Aristote et lui, — qui, par parenthèse, n'a jamais été fait de façon détaillée et complète — montrerait le moine médiéval appliquant aux données du péripatétisme toujours le même procédé : non pas l'annexion brutale et purement extérieure, pareil au transfert d'une colonne antique dans une église ; non pas le badigeon léger qui donne une apparence uniforme à des fragments hétéroclites ; mais un travail intérieur, qui élargit et développe sa matière par le dedans.

Nous verrons d'ailleurs plus loin que saint Thomas ne s'est pas adressé au seul Aristote. Esprit très érudit, très curieux, il n'a pas été l'homme d'un seul livre. Il a tout lu, il connaît tout, il a médité tous les documents philosophiques accessibles à son époque ; et il a pris son bien partout. Récemment on s'est avisé de lui en faire grief. Pierre Duhem a appelé son œuvre « une marqueterie » dépourvue d'unité propre[2]. Ce reproche est nouveau. Jusqu'ici, ce

1. J'ai essayé jadis d'exposer plus complètement ces vues dans un article de la *Revue critique des Idées et des Livres*, 25 décembre 1913, p. 662 à 669, sous ce titre : *Bergsonisme et Scolastique*.

2. *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. t. V, p. 569. Cf., dans le même sens, Rougier : *La Scolastique et le Thomisme*. Il est presque inutile de mentionner ici ce gros livre, composé en grande partie à coups de ciseaux. M. Rougier transcrit Duhem, Mandonnet, et quelques autres. (Sur ces méthodes de travail, consulter : Gilson, *Revue d'Histoire Franciscaine*, avril-juin 1926 ; Théry : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1926 ; *Revue des Jeunes*, à partir de 25 janvier 1927). Composition tumultueuse, animée d'une ardente passion

que les adversaires du thomisme critiquaient surtout chez lui, c'était sa rigueur intraitable, ses déductions que n'effraie aucune conséquence[1], sa métaphysique close, ses synthèses serrées et trop systématiques. Que de fois n'avons-nous pas entendu ces reproches sur les lèvres d'aimables éclectiques! Il faudrait pourtant choisir! Duhem lui-même s'avise qu'en fabriquant sa « marqueterie », saint Thomas « force et déforme la lettre même de certains passages »[2]. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il reste indépendant de ses sources? Ces termes péjoratifs signifient ce que nous prétendons : que saint Thomas maîtrise les éléments qu'il emploie et les transforme selon les idées dominantes de sa philosophie. S'il le fait maladroitement, c'est à voir pour chaque cas particulier : mais en toute hypothèse, il ne saurait passer pour un pur compilateur. De bon ou de mauvais aloi, son originalité est un fait indéniable.

Duhem, grand érudit, savant physicien et sagace interprète de la valeur de sa science, nous offre par contre, dans son étude sur le thomisme, un remarquable exemple des inconvénients de la méthode purement historique appliquée à la philosophie. Pour trop analyser les influences subies et la diversité des aliments ingérés, on oublie la vivante unité de l'organisme et la personnalité du sujet. Ceci vient d'Aristote et cela d'Avicenne, ceci sert à démontrer telle conclusion et cela telle autre : il suffit, ceci est irrémédiablement inconciliable avec cela[3]...

2° La place du thomisme dans l'Église catholique

Depuis quelques années, la philosophie thomiste a pris dans le monde laïque une vogue qu'elle n'avait jamais connue. Mais à l'intérieur de l'Église, il y a longtemps que saint Thomas tient une place à part, et suprême. Il ne l'a pas conquise sans difficulté. Tout le monde sait que, dans les débuts, plusieurs évêques ont condamné sa doctrine, que les tenants du vieil augustinisme ont résisté avec

antiscolastique et antithomiste, l'ouvrage de M. Rougier fourmille d'erreurs de toutes sortes : depuis la référence maladroitement copiée jusqu'au renseignement théologique inexact.

1. « *Si esset albedo subsistens...* »

2. *Op. cit.*, p. 570.

3. [L'exemple capital allégué par Duhem est celui d'une prétendue contradiction qui existerait entre la thèse de l'individuation par la matière (Arist. TE) et celle de la distinction réelle de l'essence et de l'existence (Avicenne). Mais il suffit de réfléchir un peu pour voir que ces deux thèses, loin d'être contradictoires, sont, au contraire, complémentaires l'une de l'autre, et se présentent comme deux applications d'une doctrine unique et fondamentale sur la puissance et l'acte. C'est ce qu'établissait, dans la conférence citée, la suite de ce fragment. Cf ci-dessus, p. 165, 172, etc.]

vivacité à ce qu'ils considéraient comme un paganisme intellectuel, comme un rationalisme, au sens théologique et péjoratif du mot. Duns Scot l'a critiqué très librement, et cette critique a été, pendant des siècles, la tradition des écoles franciscaines. Les Jésuites, tout en donnant au thomisme une adhésion de principe, l'ont interprété au sens large et pratiquement, dans l'ensemble, ont tenu une *via media* entre ses adversaires et lui. De nos jours, cette opposition n'est pas éteinte dans l'Église : on trouverait encore, parmi les philosophes catholiques modernes, voire contemporains, plus d'un antithomiste décidé.

Malgré ces résistances, l'influence du thomisme n'a cessé de grandir. Dès son vivant, saint Thomas était consulté comme un oracle, et par les souverains pontifes eux-mêmes. Il mourut en se rendant au Concile de Lyon, que le pape Grégoire X voulait faire profiter de ses lumières. Très vite, soit dans son Ordre, soit au dehors, il est traité comme un maître : comme lui-même avait traité Aristote. Sa *Somme théologique*, pour ne parler que d'elle, arrive à supplanter, comme texte de l'enseignement, les *Sentences* de Pierre Lombard. A Trente, elle est déposée, dit-on, sur la table du Concile, non loin des Évangiles. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, c'est elle que commentent les grands scolastiques : Cajetan, Bañez, Valentia, Suarez, Vasquez, les Carmes de Salamanque, etc. Le XVIII^e^ siècle finissant, une bonne partie du XIX^e^, pour plusieurs raisons qu'il serait trop long d'exposer ici et dont la moindre n'est pas l'état politique de l'Europe à cette époque, marquent une éclipse relative de l'influence thomiste. Mais bientôt le mouvement ascensionnel reprend et atteint son apogée sous les derniers papes. L'Église, toujours lente en ses allures, après une expérience de plusieurs siècles, reconnaît solennellement la philosophie thomiste comme un système rationnel qui cadre admirablement, exceptionnellement, avec ses dogmes, comme une méthode pour les exprimer, dont l'orthodoxie n'a rien à craindre. Elle fait sienne cette philosophie; elle veut que, chez elle, saint Thomas soit le « Docteur commun », le « Guide — par excellence — des études ».

Cependant, ici, il ne faut rien exagérer. A entendre certains thomistes modernes, dont l'humeur est tranchante et le parler péremptoire, désormais la philosophie de l'Aquinate serait à accepter en bloc, par soumission aux directions de l'Autorité Pontificale. On ne peut pas faire à cette doctrine, qui vaut par sa force intrinsèque et ses propres attraits, un tort plus grand. En vertu de sa nature même, la philosophie est affaire de raison et non d'autorité : l'Église veut qu'elle soit *proposée* et non *imposée*. Rien ne saurait remplacer ici la conviction personnelle...

D'ailleurs, pour bien comprendre les choses de l'Église, il ne faut

jamais les réduire à un point schématique de l'espace et du temps, les traduire en théorèmes abstraits : il faut les prendre dans leur infinie complexité, dans leur continuité mouvante et vivante, avec leurs entours et leurs précédents. S'attacher sévèrement à tels mots prononcés aujourd'hui, à telles lignes écrites hier, c'est risquer de tout déformer par le relief exagéré donné à un détail, c'est se condamner, par une docilité inintelligente, à des volte-face et à des zigzags perpétuels. On évitera de raidir à l'excès le sens de telles prescriptions ecclésiastiques, si l'on veut bien ne pas les isoler. C'est en les replaçant dans le large contexte que leur composent d'autres prescriptions également autorisées, et par-dessus tout, les actes, la conduite pratique de l'Église, qu'on arrive à leur donner leur véritable valeur. Par exemple, dans la question qui nous occupe, il ne faut pas oublier que la philosophie de Duns Scot possède dans l'Église un vieux droit de cité, qui ne lui a jamais été retiré [1]. A Quaracchi, près de Florence, à Rome même, au Collège Saint-Antoine, via Merulana, se produit un mouvement intense de pensée franciscaine, que l'Église n'a pas, selon toute vraisemblance, l'intention d'arrêter. Dans les écoles de la Compagnie de Jésus règne une très grande variété : le thomisme pur est enseigné ici ou là ; les Provinces d'Espagne restent fidèles à leur tradition suarézienne ; et en ce qui touche la fameuse thèse thomiste de la *distinction réelle entre l'essence et l'existence*, les directions données à l'Ordre par les papes Léon XIII et Benoît XV la présentent comme une doctrine libre et *dont on ne doit pas faire le fondement indispensable de toute philosophie chrétienne* [2]. Rien de plus contraire que tout cela à un caporalisme philosophique [3].

3° Comment aborder saint Thomas [4]

... I. — La vogue même dont jouit actuellement saint Thomas, la place officielle qu'il occupe dans l'Église sont des privilèges à la

1. Un décret du Saint-Office, rendu sur l'ordre du pape Paul V, a déclaré la doctrine scotiste exempte de tout reproche théologique, et prescrit aux censeurs des livres de laisser librement paraître les livres qui l'exposeraient (Hurter : *Nomenclator litterarius*, t. IV, p. 369. Cf. Lampen : *Le Saint-Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot*, dans *La France Franciscaine*, 1917, en particulier p. 47 à 52 ; — Longpré : *La Philosophie du Bienheureux Duns Scot* dans *Études Franciscaines*, octobre-décembre 1922, p. 445, note 1. Ce travail a été depuis publié en volume).

2. Voir Descoqs. *Archives de Philosophie*, vol. II (1924), cahier 2, p. 125 sq. ; vol. IV (1927), cahier 4, p. 184 sq. ; — *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Jésuites*, par le P. Le Bachelet, col. 1039 sq.

3. [Mais, à l'inverse, un catholique serait mal venu à tirer de cette attitude de l'Église une leçon de scepticisme philosophique. Voir la *Préface* de ce livre, p. xv et xvi.]

4. Extraits d'un article paru dans un numéro de la *Revue fédéraliste*, consacré tout entier à Saint Thomas (juin 1923), sous ce titre : *Thomistes et Thomistes*.

fois glorieux et dangereux. Parmi les philosophes chrétiens, par exemple, quelques uns pourraient être tentés d'arborer le thomisme comme une cocarde dont on se pare sans modifier par ailleurs aucun détail de son costume. C'est ainsi que nous avons vu, depuis quelque cinquante ans, l'étiquette « thomiste » recouvrir des marchandises de provenances fort diverses. Un auteur, qui rejette expressément la doctrine de la matière et de la forme, dédie néanmoins ses théories cosmologiques à saint Thomas, comme au maître qui les aurait directement inspirées. J'en sais qui déclarent n'apercevoir aucune différence importante entre la philosophie, ouvertement éclectique, de Suarez, et celle de saint Thomas ; et d'autres, plus ingénieux, qui ont trouvé le moyen de faire la synthèse de l'*Action* et de la *Somme*, voire de l'hégélianisme et du thomisme...

... Plus respectable est le souci de ceux qui se préoccupent de trouver des points de contact entre la pensée moderne et la pensée thomiste... Certes, je rends hommage à la préoccupation apologétique, si honorable pour ceux qu'elle anime : mais il faut dire nettement qu'elle n'a par elle-même rien de scientifique. Sous prétexte de présenter le thomisme à nos contemporains sous un jour favorable, de grâce, que l'on ne commence point par lui faire un bout de toilette, lui passer un habit à la mode, le raccourcir ici et l'allonger là. Ce que l'on veut de nous aujourd'hui, ce n'est pas ce syncrétisme bienveillant, ami des « confusions fécondes », mais une présentation honnête du thomisme tel qu'il est. Élevons l'édifice en pleine lumière, sur ses plans authentiques, sans en rien dissimuler : y entrera qui voudra, et celui-là saura du moins où il va. Et peut-être, après tout, l'antique et solide majesté de la vieille maison aura-t-elle plus d'attraits pour nos contemporains que toutes les améliorations modernes que nous aurions l'idée d'y installer...

II. — Ce qui précède paraîtra sans doute bien négatif et quelque peu décourageant. A ceux qui s'efforcent de pénétrer dans l'enceinte du thomisme, n'y a-t-il pas autre chose à dire que ce *Cave canem*, si fortement accentué ? N'y a-t-il pas un moyen d'éviter les méprises que nous avons signalées ? Si fait. C'est d'aller à saint Thomas avec une âme neuve, de le laisser s'expliquer au lieu de parler à sa place, de le traiter comme un maître que l'on écoute patiemment et que l'on interroge sans relâche. Après une première initiation, qu'il faudra bien demander à un étranger — à celui qui offrira le plus de garanties de saine information et d'impartialité, — on l'abordera lui-même. Rien ne vaut la lecture méditée, la rumination de ses pages concises, les longs rêves devant les points de vue

qu'elles auront ouverts. Plus d'une fois, au début, on se trouvera déconcerté par cette manière brusque et bondissante, par ces plongées impétueuses au cœur des choses, par ces élans subits vers les tout premiers principes. On restera étourdi et ébloui, comme un homme jeté en plein ciel. La tentation d'abandonner la partie surviendra. Que l'on maîtrise ces suggestions de la paresse. Que l'on cherche l'éclaircissement du passage incompris dans les textes parallèles, dans ces reprises de la doctrine sous des biais différents, qui abondent chez saint Thomas. Comme tous les grands esprits dont la vue embrasse un vaste ensemble et le condense, il a un petit nombre d'idées, mais qui se développent à travers une richesse indéfinie d'applications, faisant preuve d'une fécondité toujours nouvelle. Peu de pensées sont aussi enchaînées et cohérentes que la sienne : ceux qui ne s'en aperçoivent pas sont des lecteurs superficiels, à qui les intermédiaires échappent A pratiquer assidûment cette pensée, on y trouve chaque jour des connexions nouvelles, on voit comment les plus petits détails tiennent aux plus hauts principes. Cette doctrine est un monde, un beau monde complexe et souverainement ordonné, qu'un regard hâtif ne saurait épuiser : il faut y revenir cent fois, l'explorer à loisir, s'y promener dans tous les sens, y flâner. La raison de telles assertions, le lien qui les unit, n'apparaîtra qu'à la longue, et à celui qui aura été assez patient pour attendre la maturation de ce qu'un effort transitoire ne lui aurait pas livré. Saint Thomas n'est pas à la disposition des gens pressés ; il est l'ami des méditatifs. Mais le prix qu'il réserve à ses fidèles est splendide. Quands ils verront se dégager des ombres le panorama de cette vaste doctrine et les contours s'en marquer avec une pureté et une harmonie grandissante, au sein d'une sérénité vraiment céleste, alors ils connaîtront le Maître Angélique, et ils goûteront l'une des plus fortes joies intellectuelles qu'il soit donné à l'homme d'éprouver en ce monde.

APPENDICE II

CONNAISSANCE ET ASSIMILATION[1]

Beaucoup d'auteurs pensent traduire très exactement saint Thomas en donnant comme équivalentes les notions de connaissance et d'assimilation, en définissant purement et simplement la première par la seconde. La connaissance, disent-ils, est l'assimilation du connaissant au connu. Ils appliquent *à l'acte même de connaître*, et à lui seul, les célèbres formules aristotéliciennes : le connaissant et le connu ne font qu'un, l'intelligence en acte est l'intelligible en acte, le connu est dans le connaissant, l'âme devient en quelque sorte les autres êtres.

J'estime que cette exégèse manque de rigueur et qu'il y a lieu d'introduire ici quelques distinctions.

I

1° Qu'est-ce que l'assimilation dont parle saint Thomas à propos de la connaissance ? C'est la présence dans le sujet de la similitude, de la forme, de l' « espèce » de l'objet connu : « Intellectus... assimilatur ei [i. e. intelligibili] per speciem intelligibilem quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam sicut potentia per actum[2]. »

2° Or cette assimilation, cette présence de l'espèce étrangère dans le connaissant, n'est pas purement et simplement identifiable avec l'acte de connaître, car la voici présentée comme sa condition préalable ou sa cause : « Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu [primo], sunt unum *principium hujus actus* [secundi] *qui est intelligere*... Passio [fit] secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere

1. Article publié dans les *Archives de Philosophie*, vol. I, cahier 1, 1923. Nous y ajoutons quelques compléments et précisions.

2. I^a. q. 14, a. 2, ad 2^m.

consequitur ad hanc passionem... *sicut effectus ad causam*[1] ». « Secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, *sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris*[2]. » « Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam : ita quod *assimilatio dicta est causa cognitionis*, sicut visus, per hoc quod *disponitur* per speciem coloris, cognoscit colorem... Ad quam conformitatem *sequitur* cognitio rei[3]. » Il serait facile d'ajouter ici beaucoup d'autres passages où se lit très expressément la même doctrine[4].

3° Bien plus, il y a des connaissances où l'assimilation, la réception préalable de l'espèce fait défaut. Voici, en effet, la division adéquate des modes du connaître : l'assimilation ne figure que dans deux d'entre eux : « Aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente : sicut si lux videatur in oculo. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo[5]. » L'exemple le plus notable des ces connaissances qui ne souffrent avant elles aucune assimilation est celui de la vision béatifique : « Nullo modo [essentia Dei] per aliquem speciem creatam repræsentari potest... Unde dicere Deum per similitudinem videri est dicere divinam essentiam non videri[6]. » « *Ad cognitionem non requiritur assimilatio*, nisi propter hoc ut cognoscens, aliquo modo, cognito non præsenti per essentiam] uniatur[7]. » Si donc saint Thomas s'exprime parfois

1. *De Veritate*, q. 8, a. 6. — *De Potentia*, q. 9, a. 5 : « Hæc ergo similitudo [species impressa] se habet in intelligendo sicut *intelligendi principium*, ut calor [activus] est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus .. Non vox exterior significat ipsum intellectum aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, etc » D'où il suit que « forma intelligibilis » et « ipsum intelligere » (*l'acte* de connaître) font deux. Cf. *Ibid.*, q. 8, a. 1. Cette doctrine est reproduite, plus nettement encore, dans l'opuscule *de Intellectu et Intelligibili*, (apocryphe, mais représentant la tradition de l'école thomiste). — *Item*, I^a, q. 56, a. 1 : « sicut enim calor est *principium formale* calefactionis in igne, ita species rei visæ est *principium formale* visionis in oculo. »

2. *Contra Gentes*, I, c. LIV, § 2. Cf. II, c. XCVIII, § Adhuc omne agens.

3. *De Ver.* q. 1, a. 1. Nous verrons que les mots « *omnis cognitio* » sont un raccourci d'expression, signifiant simplement ce qui a lieu *en règle générale*, dans la connaissance de l'homme en cette vie. Cf. ici même, 3°.

4. Par exemple : I^a, q. 14, a. 5, ad 3^m ; — *Quodlib.*, V, 9 ; — *de Ver.*, q. 2, a. 6 ; q. 10, a. 4 ; — *de Sensu et Sensato*, l. 10 ; — I^v *Sent* dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1^m ; — *Contra Gent.*, I, c. LIII ; — *de Anima*, III, l. 12 : « Iste motus [qui est sentire] est actus perfecti : est enim *operatio sensus jam facti in actu per suam speciem.* » Etc.

5. I^a, q. 56, a. 3. Même division dans *de Ver.*, q. 8, a. 3, ad 17^m.

6. I^a, q. 12, a. 2.

7. *De Verit.*, q. 8, a. 1, ad 7^m.

comme si toute connaissance procédait d'une assimilation préalable, il ne faut voir là que formules abrégées, rapides, ou relatives à un point de vue spécial et limité.

De tout ceci une conclusion ressort déjà. C'est que le terme « assimilation » n'est point convertible ou interchangeable avec celui de « connaissance ». La condition de l'acte n'est point l'acte lui-même. Mais poursuivons notre enquête.

4° L'unité du connaissant et du connu, le fait que le premier « devient » en quelque sorte le second et le possède en soi nous est également présenté par saint Thomas comme réalisé avant la connaissance et non point par elle, du moins exclusivement. Il nous expose que, dans tous les cas de connaissance *per speciem*, la réception de l'espèce et l'assimilation qui s'ensuit produisent déjà cette unité, ce « devenir autre », et cette possession. Déjà quelques-uns des textes cités plus haut[1] disaient cela explicitement. En voici d'autres non moins catégoriques : « In habentibus cognitionem,... esse naturale... *est receptivum specierum* aliarum rerum ; sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus omnium intelligibilium. *Et sic anima hominis fit quodammodo omnia* per sensum et intellectum[2]. » Au livre III du *Traité de l'âme*, ch. VIII, Aristote entreprend de montrer en quel sens « l'âme est toutes choses ». Il indique qu'elle les devient par le fait qu'elle en reçoit les formes. Sur quoi il la compare pittoresquement à la main, qui est « l'instrument des instruments », parce qu'elle les confectionne et les saisit. Ainsi « l'intelligence est la forme des formes [intelligibles] et le sens la forme des sensibles ». Saint Thomas, commentant ce passage, écrit : « Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, *prout ejus anima est receptiva omnium formarum*[3] ». C'est en cela même que consiste l'unité du connaissant et du connu : « et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu[4]. » Cette unité, nous le savons déjà, est analogue à celle de la matière et de la forme[5]. Par elle se réalise la présence du connu dans le connaissant : « Cognitio omnis[6] fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, *scilicet secundum suam similitudinem*. Nam cognoscens in actu [primo]

1. Par exemple *de Ver.*, q. 8, a. 6.
2. I^a, q. 80, a. 1, c.
3. Lect. 13.
4. *Ibid.*
5. I^a, q. 14, a. 2, ad 3^m. Voir le passage cité p. 461.
6. Pour l'interprétation de ce mot, voir p. préc, texte et note 3.

est ipsum cognitum in actu. Oporter igitur quod sensus corporaliter et materialiter *recipiat similitudinem* rei quæ sentitur. Intellectus autem *recipit similitudinem* ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter[1]. » La connaissance a lieu « per hoc », c'est-à-dire moyennant cela ; elle *suppose* la présence du connu dans le connaissant, leur fusion, leur unité, le fait que le second est devenu le premier, s'est assimilé à lui : toutes choses qui se trouvent accomplies par la réception de l'espèce.

Bref, la véritable signification de ces passages, souvent cités hors de propos et à contresens, semble être celle-ci : pour que la connaissance soit possible, *il faut d'abord que l'objet soit à portée du sujet, placé dans sa sphère; il faut ensuite qu'il soit dans le sujet comme principe de l'acte de connaître;* s'il ne l'est point par son essence, il doit l'être par son action, par l'impression dans le sujet de sa forme ou espèce. Ces conditions posées, la connaissance s'ensuivra : mais aucune d'elles n'entrera dans son essence, ne la constituera intrinsèquement.

II

Supposons maintenant l'acte de connaître accompli. Quelque chose de nouveau et d'incomparable va se trouver acquis. L'objet, mis à la portée du sujet, aura été saisi, « appréhendé ». Le résultat ne peut pas être autre qu'un nouveau mode de présence de l'objet au sujet, une union de l'un à l'autre, une possession de l'un par l'autre, mais d'un tout autre ordre que les précédentes. Les premières, celles dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, étaient ontologiques ou « physiques », et aveugles encore. Comment nommer ce qui se réalise maintenant, sinon en se référant à cette notion première et indéfinissable qu'est la connaissance, et en disant que c'est la présence et l'union *cognitives*, la prise de l'objet par la vue, sa possession dans la lumière ?

Saint Thomas, tout occupé, sur les traces d'Aristote, à scruter le mécanisme de la connaissance, à en montrer les conditions et la possibilité, ne s'arrête guère à la définir elle-même ; sans doute parce que rien de plus clair n'y peut servir, parce que c'est une notion qui va de soi et dont chacun se trouve nanti par sa propre expérience.

Pourtant, sur le résultat de la connaissance, sur cette possession et présence inexprimables qu'elle produit, nous trouvons chez lui quelques traits rares, mais parfaitement nets. Il écrit par exemple :

1. *De Anima*, II, lect. 12.

« Omne intellectum, *in quantum intellectum*, oportet esse in intelligente ; *significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur* per intellectum, unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso [1]. » Mais c'est surtout la question de la vision béatifique qui lui fournit l'occasion d'insister sur ce point. Ce n'est pas par la volonté, affirme-t-il, que les élus saisissent Dieu et le possèdent, mais par la connaissance intellectuelle, par la vision intuitive : « Consequimur ipsum per hoc quod *fit præsens nobis per actum intellectus* [2]. » « Per hanc [scilicet per visionem Dei] fit *quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur* [3]. » Nous avons déjà rencontré cette dernière formule, avec un sens différent. Comme plusieurs de ses pareilles, elle est à reprendre ici, et à transposer, si j'ose dire, sur le mode lumineux. Citons encore ce passage, où l'union opérée par la vision béatifique est comparée à l'union hypostatique : « Datur per Incarnationem homini quoddam exemplum illius beatæ unionis qua *intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur*. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturæ *Deo uniri possit, ejus essentiam videndo*, ex quo Deus homini unitus est, naturam ejus assumendo [4]. » Ici il n'est plus question des présupposés de la connaissance : il s'agit d'une union qui se réalise formellement par la vue, par l'acte d'intelligence : « videndo, intelligendo ». Et voici enfin, toujours à propos du même sujet, des affirmations plus générales. Ce qui est parfaitement compris, dit saint Thomas, est inclus dans le sujet qui le comprend : « includitur in comprehendente » ; de ce qui est imparfaitement compris, et cependant connu en lui-même, on peut dire qu'il est « atteint, tenu » par la connaissance : « qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur [5] ». Toutes ces métaphores convergent au même but ; elles s'efforcent de trouver des analogies à l'union ineffable qui se consomme entre le connaissant et le connu et qui est la plus intime entre deux êtres distincts [6].

1. *Contra Gent.*, IV, c. xi, § Manifestum est enim.

2. I^a II^ae, q. 3, a. 4.

3. IV° *Sent.* dist., 49 q. 1, a. 1, sol. 2.

4. *Compend. Theol.*, ch. cci.

5. I^a, q. 12, a. 7, ad 1^m. Cf. IV° *Sent.* dist., 49, q. 1, a. 2, sol. 2, où il est parlé de la « conjunctio » qui se fait par la connaissance : « mediante *actu* ».

6. Voir aussi le mot jeté en passant dans le Commentaire de l'Epître aux Hébreux, ch. xi, l. 1 : « in his quæ sunt supra animam idem est videre et habere, ut dicit Augustinus ».

III

Ce qui précède fait voir, si je ne me trompe, combien il importe de distinguer les divers sens dont des formules analogues ou même identiques peuvent être susceptibles. Il ne faut pas se contenter de les glaner au hasard dans l'œuvre de saint Thomas et de les ranger les unes auprès des autres selon leurs consonances verbales. La théorie de la connaissance, chez l'auteur de la *Somme*, est chose complexe et profonde ; et de ce qu'elle est en question dans tels ou tels passages, il ne faut pas conclure que ce soit toujours sous le même aspect, ni que tout ce qui est dit à son propos se rapporte à l'acte précis auquel seul convient strictement le nom de connaissance. En se référant aux sujets traités, au large contexte de ces formules, on peut, je crois, les répartir en trois catégories :

1° La plupart, les plus célèbres et les plus souvent citées, se rapportent, sans doute possible, aux conditions préalables de la connaissance.

2° Beaucoup plus rarement il est question du résultat et du terme de la connaissance. Et c'est de ces précieux passages qu'on pourrait, je crois, tirer la définition thomiste de la connaissance ou plutôt sa description : car le mouvement se caractérise, en effet, par son terme, et l'action par sa fin. Je dis : description, plutôt que définition, car aucun équivalent ne rendra plus claire cette notion de la connaissance, qui naît dans tout esprit d'une expérience primitive.

3° Enfin, il y a des passages où le sens paraîtra et restera peut-être définitivement ambigu, parce que l'auteur, se hâtant vers d'autres objets, n'aura pas jugé utile de s'arrêter à le préciser. C'est ainsi que nous avons trouvé plus haut l'expression « omnis cognitio » manifestement employée dans un sens approximatif, que restreignent de façon explicite les passages plus développés. Nous pourrions citer, dans le même genre, l'axiome « scientia est assimilatio ad rem scitam [1] », qui doit s'interpréter, la plupart du temps, des formes et des espèces, de l'*habitus*, non de l'*acte* de la science, comme il appert du contexte et des passages parallèles [2] ; —

1. Il se lit, par exemple, dans deux objections : I^a, q. 14, a. 2, obj. 2^a ; *de Ver.*, q. 2, a. 3, obj. 9^a.

2. Cf. *de Ver.*, q. 4, a. 5 ; *III^o Sent.* dist., 14, q. 1, a. 3, sol. 4. — On pourrait alléguer, en sens inverse, *de Anima*, III, l. 10 : « Scientia *in actu* est idem rei scitæ », affirmation reproduite à la fin de la leçon 11, et qui est la traduction d'une formule d'Aristote, ch. v, n° 2 ; ch. vii, n° 1). Mais s'agit-il là de l'acte *second*, qui est l'opération cognitive proprement dite, deuxième espèce d'union indiquée ci-dessus, p. 464 sq.) ? — ou bien de l'acte *premier*, actuation complète, préalable à l'opération, et qui la rend possible (comme dans les textes cités plus haut, p. 461 à 463) ?

ou encore cette énonciation du *De Causis* : « habere aliquid in se formaliter, in quo consistit *ratio* cognitionis [1] », où le mot *ratio*, l'un des plus vagues et des plus chargés de significations diverses, qui soient dans la langue thomiste, appelerait des remarques analogues; etc. Comme règle d'interprétation de ces passages, il est bon, je crois, de se rappeler les deux points suivants. Un auteur peut parler d'un objet (soit, par exemple, la connaissance) en le prenant au sens le plus large, avec ses tenants et aboutissants, préparations et conditions. Il peut le définir, non par l'essence, mais par un caractère *propre*. « Non est novum in dialectica vel philosophia, dit Suarez [2], nomine proprietatis indicari radicem et essentiam rei. » Il ne faut donc pas toujours prendre à la dernière rigueur des mots comme « consistit » ou « est » [3]. En second lieu, s'il est possible d'expliquer des formules resserrées et rapides par des passages développés, où toutes les distinctions sont rigoureusement prévues et mises en relief, la réciproque n'est pas vraie.

1. Lect. 18.

2. Disp. Metaph. XL, s. 4, n° 4.

3. Exemples. Saint Thomas dit, dans le même ouvrage : ratio quantitatis « *consistit* in quadam divisibilitate » (*I° Sent.* dist 19, q. 1, a. 1, ad 1'"), et « divisibilitas *consequitur* quantitatem » (*II° Sent.* dist 3, q. 1, a. 1. Cf *IV° Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1, sol 1, ad 3'"). De même il y a un certain flottement dans ses expressions quand il parle des rapports des dernières catégories (ubi, quando, etc.) avec la relation. Il écrit, presque dans la même phrase : « Alia genera magis *consequuntur* relationem... Nam Quando *consistit* in aliquali relatione ad tempus » (*Met.*, V, l. 17).

APPENDICE III

MILIEUX ET ORGANES DE LA SENSATION [1]

La théorie des organes et des milieux de la sensation est, chez Aristote et saint Thomas, assez embarrassée de difficultés de détail et d'obscurités. Nous allons essayer d'y projeter quelque lumière, en l'analysant avec soin et en y distinguant les affirmations nettes des points plus ou moins douteux. Cette étude a plus qu'un intérêt historique et documentaire : car, bien que la physique et la biologie d'Aristote ne soient plus les nôtres, elles servent souvent de moyen d'expression à une philosophie qui nous intéresse toujours, et l'on ne comprendra jamais celle-ci, si l'on omet de la considérer sous son vêtement originel.

I

D'abord, en dépit d'une opinion assez répandue, il est certain que, pour nos auteurs, l'organe principal, non seulement de la sensibilité générale, mais de chaque sens particulier, se trouve dans les régions profondes de l'organisme. C'est l'indication qui est donnée aux endroits où la question est traitée le plus directement et explicitement. Pour la vue, « sensitivum animæ non est in exteriori superficie oculi, sed intra,... et sic principium visionis est interius, juxta cerebrum, ubi conjunguntur duo nervi ex oculis procedentes »[2]. Pour l'odorat, de même, « organum odoratus dicitur esse in loco qui est circa cerebrum... Oportet quod substantia organi odoratus sit id quod est actu frigidum, quod præcipue est in loco circa cerebrum »[3]. Pour le tact et le goût, dont le centre est commun :

1. Cette étude a paru dans les *Archives de philosophie*, vol. III, cahier 2, 1925.

2. *De Sensu et Sensato*, l. 5. Aristote, ch. II. Il y a ici une différence entre Aristote et Saint Thomas. Cette localisation de l'organe visuel au chiasma des nerfs optiques est de ce dernier seul. Le texte cité d'Aristote ne laisse rien entendre de tel.

3. *Ibid.*

« Organum tactus et gustus... est juxta cor »[1]. L'organe propre de l'ouïe n'est pas indiqué avec la même précision : on peut croire qu'il est établi en contact avec « l'air intérieur » enfermé dans l'oreille et qu'il se prolonge au delà vers le dedans[2].

Ces organes profonds des sens extérieurs ne doivent pas être confondus, sauf pour le tact et le goût, avec celui de la sensibilité intérieure générale (*sensus communis*). En lui, à la vérité, ils ont leurs racines, mais ils en demeurent absolument distincts On a vu, par exemple, que les centres visuels et olfactifs sont situés dans la région du cerveau. L'organe commun dont nous parlons est, au contraire, aux environs du cœur « juxta cor », et il a trois fonctions : α) celle d'être le point de départ et d'aboutissement des impressions de la sensibilité extérieure, et le centre de ses appareils; β) celle d'être l'instrument de la sensilibité interne; γ) celle enfin de servir, d'organe particulier au tact et au goût[3].

Au delà de ce centre, il y en a encore un autre, plus profond, où réside le principe premier de toute la sensibilité. Quel est-il ? Est-ce le cœur ou le cerveau ? Bien que des interprétations diverses se soient produites sur ce point, il me paraît indubitable que c'est le cœur. Le cerveau n'est, dans le système aristotélicien et thomiste, qu'un intermédiaire particulier, subordonné au cœur, et dont la compétence se limite aux trois sens de la vue, de l'odorat et de l'ouïe. Ceci est affirmé de la façon la plus formelle dans le passage du *De Sensu* que nous avons cité plus haut[4].

II

En second lieu, il y a toujours, entre l'objet sensible et l'organe du sens, un milieu, soit extérieur, soit intérieur.

A) Le milieu extérieur n'existe que pour la vue, l'ouïe et l'odorat; il consiste dans l'air ou l'eau, à travers lesquels cheminent les

1. *Ibid.* et *De Anima* II, l. 23; Aristote, ch. xi.

2. *De Anima* II, l. 17; Aristote, ch. viii, n° 6.

3. *De Anima* II, l. 3; Aristote, ch. ii, fin; — *De Somno*, l. 4; Aristote, ch. ii. — Cf. I^a, q. 78, a. 4, c, et ad 1^{um} et 2^{um}; — *Quaest disp. de Anima*, a. 13.

4. L. 5; Aristote : ch. ii. L'opuscule *de Potentiis animae*, ch. iv, se prononce au contraire pour le cerveau, où il loge également tous les organes des sens intérieurs; mais c'est un ouvrage apocryphe. — L'affirmation de *Met.* V, l. 1. (Aristote : IV, ch. i) : « Operationes sensus perficiuntur in cerebro », qui n'a pas pour objet de résoudre *ex professo* la question, doit être, à mon avis, entendue au sens large, et comme un dénombrement incomplet. De même l'allusion rapide et sans prétention à la rigueur de III^a q. 8, a. 1, où il s'agit du Christ, tête de l'Eglise.

effluves lumineux, sonores ou odoriférants[1]. Dans le tact et le goût, le milieu extérieur n'est pas un milieu véritable[2].

B) Mais en revanche, ces deux derniers sens réclament un milieu intérieur, composé de toute « la chair » qui sépare l'épiderme et l'organe profond ; celui-ci est le seul véritable instrument de la sensibilité tactile et gustative[3]. — Aux autres sens faut-il attribuer pareillement un milieu intérieur? L'air enfermé dans l'oreille et qui s'anime de vibrations semblables à celles de l'air extérieur, pourrait être un simple transmetteur, au delà duquel seulement apparaîtrait l'organe propre de l'ouïe. Les éléments transparents de l'œil, qu'Aristote et saint Thomas appellent en bloc « la pupille, *pupilla,* κόρη », ne jouent pas un autre rôle, si nous en croyons le *De Sensu*[4]. Enfin, dans l'odorat, il y a évidemment un intermédiaire quelconque entre la muqueuse nasale impressionnée par l'odeur et le *locus circa cerebrum*, où se consomme l'acte sensitif.

C) Quoi qu'il en soit, un milieu quelconque est toujours de rigueur dans la sensation. C'est là une doctrine générale : le sensible en contact immédiat avec le sens n'est pas perçu[5]. Pourquoi cela ? Les raisons alléguées sont généralement d'ordre expérimental. C'est un fait que les choses se passent ainsi : l'objet coloré, placé directement sur l'œil, l'aveugle ; le son, produit dans l'oreille même, l'assourdit; et le corps odorant, placé dans les narines, étouffe l'odorat[6].

Mais il y a certainement là autre chose que de simples constatations. Car, quand il s'agit de déterminer quel est l'organe du tact et du goût, on raisonne de la sorte : dans les autres sens, un milieu existe entre l'organe et l'objet; donc l'organe du tact et du goût *doit* résider plus loin que l'épiderme, lequel se trouve en contact direct avec les corps extérieurs[7]. Ce raisonnement par analogie enveloppe un principe *a priori*. Lequel ? Ni Aristote ni saint Thomas ne s'en expliquent clairement, et la sagacité des commentateurs a

1. *De Anima* II, l. 15, fin ; Aristote, ch. vii.

2. *Ibid.*, l. 23 ; Aristote, ch. xi, n° 8. Il y a entre les objets les plus proches et la surface de notre corps une mince couche d'air ou d'eau, mais qui cède, lorsqu'un mouvement ou un choc établit le contact « C'est, dit Aristote, comme quand quelqu'un est frappé à travers son bouclier. » Il ne s'agit pas d'un heurt transmis par le bouclier, mais d'un trait qui le traverse et atteint l'homme du même coup. Telle est du moins l'interprétation donnée par Philopon, Priscien, Trendelenburg, et que suit G. Rodier, *Traité de l'âme*, t. II, p. 329.

3. *De Anima* II, l. 23 ; Aristote, ch. xi, n° 9.

4. *Loc. cit.*

5. *De Anima* II, l. 15 ; Aristote, ch. vii. nos 5 et 8 ; — l. 23 ; Aristote, ch xi, n° 9.

6. *Loc. primo cit.*

7. *Loc. secundo cit.*

trouvé sur ce point matière à s'exercer. Nous dirons simplement ce qui nous paraît ici vraisemblable.

Ne faut-il pas voir, dans cette exigence absolue et universelle d'un milieu, la conséquence de ce principe que l'objet ne doit transmettre au sens que sa forme, et à chaque sens, que telle forme spéciale ? Or, placé au contact immédiat de l'organe, l'objet agirait sur lui par son être tout entier, il le modifierait matériellement et de toutes les façons possibles, il changerait, de plus d'une manière, les conditions physiques préexistantes. Dans un objet coloré, par exemple, la couleur n'existe pas isolée, indépendante du poids, de la température, de la dureté, de la masse, etc. S'il est placé directement sur l'œil, toutes ces propriétés vont s'exercer librement selon toutes les possibilités qui leur seront offertes : outre que la masse opaque bouchera l'œil et y supprimera la lumière, le contact ne pourra que le blesser. Dans l'oreille ou le nez, l'objet sonore ou odorant se comportera de la même manière, et l'organe sera altéré. Le son ne va pas sans mouvement et ce mouvement pourra briser l'appareil de l'ouïe[1]. Le feu, mis en contact avec la main, y consumera quelque chose, et déterminera, dans l'organe du sens interne, une sensation douloureuse, qui empêchera la sensation extérieure, etc. — D'autre part, même dans le cas où la forme spéciale, à laquelle l'organe est adapté, pourrait s'imprimer sur lui sans obstacle, le contact immédiat risquerait de changer la nature de cette impression, de la rendre, *d'intentionnelle*, qu'elle eût dû être, *naturelle et physique*. Au lieu de transmettre au sens sa forme à l'état pur — intentionnellement —, l'objet la reproduirait matériellement ; et il y aurait alors transformation physique de l'organe, non connaissance. En effet, l'influence physique des corps les uns sur les autres s'exerce précisément en raison de leur contact. Et nous savons que, pour être capable de perception, l'organe doit être neutre et ne point contenir d'avance, à l'état naturel, la qualité qu'il est appelé à percevoir. Par exemple, dès qu'un corps extérieur chaud a élevé le corps du sujet à sa propre température, il cesse d'être perçu comme chaud[2]. Donc, même au cas où l'influence du sensible propre pourrait s'exercer sans les entraves apportées par les autres éléments de l'objet, le contact immédiat provoquerait des inconvénients nouveaux.

Concluons donc que le milieu est placé devant le sens comme un appareil à la fois transmetteur et protecteur. Pour être apte à ce double rôle, il doit être en même temps réfractaire à certaines

1. De même : « aer, quando est tonitruum, scindit lignum. Lignum enim patitur non a sono, per se loquendo, sed ab aere moto » *De Anima* II, l. 24 ; Aristote, ch. XII, n° 5.

2. *De Anima* III, l. 7 ; Aristote, ch. IV. — I^a, q. 75, a. 2 ; q. 56, a. 2 ; q. 58, 2 a. et q. 85, a. 4.

influences de l'objet, et perméable aux autres. Il le faut constitué de telle sorte qu'il arrête ce qui altérerait l'organe ou les conditions de la perception, et qu'il laisse au contraire passer ce que le sens doit recueillir. Ainsi l'air livre passage aux effluves colorés, et épargne à l'œil les contacts offensifs ; il transmet à l'oreille le son produit par l'éclatement d'un solide, mais non, du moins sans l'amortir, la secousse capable de blesser l'organe. Tel semble être le rôle du milieu : il agit à la façon d'un filtre ou d'un crible. De là, chez Aristote et saint Thomas, toutes ces recherches et analyses minutieuses des qualités qu'il doit posséder pour remplir sa fonction précise à l'égard de chaque sens. Peut-être faut-il rapprocher cette doctrine de celle qui enseigne que le sensible trop intense altère le sens et en dérange la proportion, *excellentia sensibilis corrumpit sensum :* la lumière trop forte aveugle, et le bruit violent assourdit, etc.[1]. C'est en effet la même cause qui est invoquée de part et d'autre, puisqu'il semble que la malfaisance du sensible intense ne soit pas due à son action intentionnelle, mais bien à une action physique concomitante[2]. Or la proximité immédiate, la contiguïté mettent, pour ainsi dire, l'objet sensible en état d'intensité : elles lui confèrent cette puissance d'action qu'il ne posséderait pas dans l'éloignement et la séparation du sens[3].

III

Les sens et les milieux, tandis qu'ils reçoivent les formes objectives, doivent être en état de neutralité parfaite, se trouver « sans forme », n'avoir, comme tels et dans l'exercice de cette réception, « pas d'autre nature que celle de pures puissances » réceptives ou transmissives. « Ce qui reçoit la couleur, dit Aristote à propos du milieu, doit être incolore ; ce qui reçoit le son doit être silencieux[4]. » Le milieu extérieur de la vue est « le diaphane », la chose transparente, air, eau, cristal, etc. : « Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem... sed est susceptivum extranei coloris[5] ». Le milieu de l'odorat est l'air ou l'eau inodores : « contrarii

1. *De Anima* II, l. 24 ; Aristote, ch. XII, n° 3 sq. Le rapprochement est fait explicitement dans le *Traité des Météores*, Lib. III, l. 6, *Digressio de coloribus iridis :* ad 1^um^ (2^um^).

2. *Ibid.*

3. « Sensibile, extra sensum habens esse firmum, *quia excellenter movet sensum, ideo positum supra sensum . ipsum corrumpit* » *Meteor. loc. cit.* L'explication que nous présentons ici se rapproche de celle que donnent certains commentateurs de saint Thomas, par exemple D. Bañez, in I^am^ q. 78, a. 3. Dub. 6°.

4. *De Anima* II, ch. VII, n° 4 ; cf. Saint Thomas, *ibid*, l. 15.

5. *De Anima* II, l. 14 ; Aristote, ch. VII, n° 2.

odores etiam in medio se impedire dicuntur »[1]. Le sens de l'ouïe a pour milieu l'air silencieux, ainsi qu'il a été dit. Quant aux milieux du tact et du goût, qui sont purement intérieurs et comprennent les parties superficielles et médianes jusqu'à l'organe profond, ils ne sauraient posséder qu'une neutralité relative : aucun corps ne pouvant exister dépourvu des qualités sensibles qui sont l'objet propre du tact et du goût. Ces milieux de « chair » auront donc leur degré de chaleur, de sécheresse ou d'humidité, de dureté ou de mollesse, etc Mais ce sera de façon tempérée, selon une moyenne (μεσότης), qui les laissera susceptibles de ressentir tout ce qui s'en écartera ; et mieux ce tempérament, cette médiocrité sera gardée, plus le tact sera fin et délicat[2]. La raison de tout ceci est claire. Si le milieu subit une altération physique (immutatio naturalis), si une forme susceptible d'être perçue s'installe en lui « secundum esse naturale », *il devient lui-même objet*, et se met à impressionner le sens pour son compte. Dès lors, ce n'est plus l'objet primitif, dans sa pureté, qui sera saisi, mais *tout ce qui s'y ajoute d'objectif, par le fait du milieu*[3]. Ceci s'applique même au milieu intérieur, par exemple à la langue du fiévreux, injectée d'une « humeur » au goût amer[4].

A plus forte raison, l'organe, dans son exercice propre, doit-il être dépouillé de toute forme du genre de celles qu'il est appelé à recueillir. La pupille est faite d'eau, et ainsi elle est en puissance à recevoir toutes les couleurs[5]. L' « air intérieur », enfermé dans l'oreille, doit être immobile et ne produire aucun son[6]. L'odorat doit être inodore en lui-même[7], etc. — Ceci est établi, chez Aristote et saint Thomas, non seulement par l'observation des organes, mais aussi par une raison métaphysique (qui s'applique d'ailleurs également, *servatis servandis*, aux milieux transmetteurs). Le principe invoqué est le suivant : il ne saurait y avoir plusieurs actuations d'un même sujet, en même temps et au même point de vue : « impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus, secundum idem, coloretur diversis coloribus, vel figuretur

1. *Ibid.*, l. 20.

2. *De An.* II, l. 23; Aristote, ch. xi, n° 11.

3. *De Sensu*, l. 6, *circa finem;* l. 7, *fin;* — I^a, q. 75, a. 2; — *De An.* II, l. 21; Aristote, ch. x.

4. Voir les deux dernières références de la note précédente.

5. *De Sensu*, l. 4 et 5; Aristote, ch. ii; — *De Anima* II, l. 17; — III, l. 7; Aristote, ch. iv.

6. *De Anima* II, l. 17; Aristote ch. viii, n° 6.

7. *De Sensu*, l. 5; Aristote, ch. ii. Voir, au même endroit, la confirmation de cette doctrine par des considérations physiques empruntées à la théorie des quatre éléments

diversis figuris[1] ». (A plus forte raison l'impossibilité existe-t-elle pour une forme de même espèce; deux actuations simultanées et identiques sont une contradiction : *non bis in idem*). Or, si l'organe ou le milieu accueillaient en eux une forme qui fût précisément du même genre que celle qu'ils possèdent déjà, ils seraient actués deux fois, en même temps et au même point de vue. — Mais pourquoi, demandera-t-on, une forme *physique* exclurait-elle une forme *intentionnelle* ? (car c'est en ce dernier état que les formes traversent le milieu et arrivent à l'organe pour préparer la sensation). L'*esse naturale* et l'*esse intentionale* ne font pas en effet double emploi : ils constituent des réalités diverses, et jouent des rôles fort dissemblables. Pourquoi l'un serait-il pour l'autre un obstacle ? A cette difficulté il faut répondre qu'Aristote et saint Thomas considèrent l'essence comme toujours identique à elle-même, quels que soient ses modes de réalisation. Qu'une forme se trouve réalisée de diverses manières, cela n'empêche pas qu'en elle-même et comme forme, elle ne change pas. Elle comprend toujours les mêmes caractères, les mêmes déterminations. De plus, entre les deux états dont elle est susceptible, le physique et l'intentionnel, il y a un ordre, comme de l'imparfait au parfait, du mouvement au terme, de l'instable au stable ; ces deux manières d'être sont situées en des plans divers, mais sur la même ligne. L'état physique, c'est l'*esse firmum et ratum ;* l'état intentionnel, c'est l'*esse fluens, deminutum, debile, incompletum*[2]. Or ces deux actuations dissemblables, inégales, de la même essence, ou de plusieurs essences du même genre en un même sujet, répugnent. Il est impossible que, déjà actué en plénitude, le sujet puisse l'être de nouveau, au même égard, mais de façon imparfaite et incomplète.

D'ailleurs Aristote et saint Thomas ne semblent pas penser que la forme physique, homogène à celles qui devraient être perçues, et déjà présente au sujet, lui apparaisse *nécessairement*, dès qu'il entre en exercice. Ce n'est pas directement, parce qu'elle oppose une perception à une autre, parce qu'elle prend la place, comme objet perçu, d'un autre objet perceptible, qu'elle est un obstacle à la perception. C'est plus profondément que son influence se fait sentir. Elle détruit les conditions *antécédentes* de la perception, en empêchant l'actuation nouvelle du sujet, qui la rendrait possible ; par sa présence, elle remplit complètement une puissance réceptive, qui ne peut plus s'exercer, tant qu'elle est là[3]. Le tact ne perçoit pas les

1. I^a, q. 85, a. 4.

2. *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 7^um^ ; — IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4 sol. 2, etc. Cf. aussi *de Anima* III, l. 2 (Aristote, ch. II, n° 3) : « videns est tanquam coloratum. »

3. Telles sont les notions qui servent partout de thème fondamental aux raisonne-

qualités dont il peut être physiquement investi dans ses milieux intérieurs ou son organe (d'ailleurs cette perception, si elle avait lieu, relèverait du sens intérieur commun), mais seulement les *différences* entre ces qualités et celles de l'extérieur, l'*excès* de celles-ci sur celles-là, *excellentias tangibilium, extrema tangibilium*.

En certains cas, la forme, déjà installée dans le milieu intérieur ou dans l'organe, se manifeste. Elle leur fait revêtir alors un rôle d'objet. C'est à ces cas que conviennent les paroles d'Aristote, vigoureusement traduites par la *versio antiqua* et expliquées ainsi par saint Thomas : « Intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet », id est, impediet intellectum et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat « intus apparens » aliquid intrinsecum connaturale..., sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguæ febricitantis[1]. »

Cependant, avant d'abandonner cette matière, il convient d'apporter ici une précision, qui n'est pas une restriction, bien qu'elle puisse, au premier abord, en avoir l'air. Un milieu transparent et coloré laisse apercevoir à travers lui une lumière intense, ou un objet fortement éclairé. Des sons, pourvu qu'aucun d'eux n'étouffe les autres, peuvent se superposer et s'harmoniser. Quelle interprétation la théorie exposée donne-t-elle de ces cas? Il est facile de le deviner. Ici l'actuation physique de l'élément considéré n'est pas complète; elle laisse place à une actuation ultérieure, qui pourrait être du genre intentionnel. Le milieu coloré transparent n'a pas une intensité de couleur capable de voiler absolument la lumière de l'objet et d'obstruer le passage aux espèces qui en émanent. Il reste en lui une voie ouverte, un vide, qui pourra être utilisé. La forme physique de la couleur ne l'actue pas, si j'ose dire, jusqu'à saturation ; elle lui laisse la possibilité de se comporter encore, dans une certaine mesure, comme un simple récepteur. Nous avons rencontré, dans les milieux intérieurs du tact et du goût, un exemple de ceci : leurs qualités physiques ne les empêchent pas d'en recevoir de semblables, à l'état intentionnel, et de les transmettre au sens. Pourquoi? parce qu'ils ne possèdent par eux-mêmes que des qualités « moyennes, médiocres ». Voici d'autres exemples. Le milieu aérien contient la lumière, à la fois à l'état physique et à l'état intentionnel : « Lumen in medio habet esse intentionale, quia causat sensationem ; sed non solum habet ibi esse intentionale sed etiam esse reale

ments d'Aristote et de Saint Thomas, même aux endroits où il est question, en outre, d'une *apparition* intérieure. Cf. *De Anima* II, l. 23 *fin*; Aristote, ch. xi; — III, l. 7; Aristote, ch. iv.

1. *De Anima* III, *loc. cit* G. Rodier se rallie, pour l'interprétation de ce passage d'Aristote, à la vieille traduction, qu'appuie l'autorité des commentateurs anciens : *Traité de l'âme*, t. II, p. 357. La traduction différente adoptée, pour certaines expressions, par quelques modernes, ne change d'ailleurs pas le sens général du passage.

et naturale. » Comment cela est-il possible? parce que l'état physique, la luminosité de l'air est faible : « sensibile receptum in medio, *sub esse reali debiliori*, quod proportionatur sensui, potest in ipso habere esse etiam intentionale[1] ». De même, il est à croire que, d'après la théorie aristotélicienne et thomiste, l'air remplisse, à l'égard de l'ouïe et de l'odorat, le rôle d'objet et de milieu transmetteur. L'air en effet devient lui-même sonore et odorant, et en même temps il amène aux sens, — donc *in esse intentionali*, — les odeurs et les sons[2]. Ces cas sont à interpréter comme les précédents. On voit que partout le même principe s'affirme : l'élément récepteur, quelles que soient par ailleurs ses perfections et ses énergies, dans le temps et la mesure où il exerce son office de récepteur, ne peut qu'être rigoureusement neutre.

C'est l'idée foncière de *la connaissance, pure preneuse d'être*, inspiratrice de toute la critériologie chez Aristote et saint Thomas, que nous retrouvons ici appliquée à la perception sensible. De ce principe les conséquences particulières aux divers sens découlent naturellement. Mais au sujet de ces applications, deux dernières questions se présentent, qu'il nous reste à examiner.

IV

A) On l'aura remarqué : la localisation et les limites respectives des organes et des milieux intérieurs de la sensation demeurent quelque peu imprécises. Les mêmes parties du corps nous sont décrites, ici comme les destinataires de l'impression extérieure, et là, comme ses transmetteurs. Tantôt les mots *organum*, αἰσθητήριον, et semblables, désignent tout ce qui appartient au sujet : appareil périphérique, milieu intérieur, organe profond; tantôt, exclusivement, ce dernier. Le milieu intérieur n'est pas toujours dénommé tel, mais parfois annexé au sens. L'organe de la vue est, en maint endroit, la pupille[3], et ailleurs la commissure des nerfs optiques[4]. L'organe du goût est parfois la langue[5], et parfois un centre établi

1. *Meteorologicorum* III, l. 6.

2. Pour le son, cf. *De Anima* II, l. 17; Aristote, ch. VIII. Pour les odeurs, deux effets se produisent dans l'air : d'abord la *fumalis evaporatio*, effet physique qui fait de l'air un corps odorant; puis le passage des espèces intentionnelles, *immutatur medium spiritualiter*. Ce dernier effet continue à se produire au delà de la *fumalis evaporatio*. Mais il semble qu'il coexiste aussi avec elle, puisqu'il est dit qu'il la dépasse (*De Anima* II, l. 20; Aristote, ch. IX).

3. Par ex. : *de An.* III, l. 7.

4. *De Sensu*, l. 5.

5. I^a. q. 75, a. 2; — *de An.* III, l. 7.

dans la région du cœur[1]. En dépit de l'affirmation catégorique du *De Anima*[2], bien souvent le tact est caractérisé et distingué des autres sens par ceci : qu'il touche immédiatement son objet[3].

J'estime que la pensée véritable des auteurs que nous étudions doit être cherchée là où ils traitent, de façon explicite, le problème de la localisation et de la distinction des organes et des milieux : par exemple, chez saint Thomas, pour la vue, dans la 5e leçon du *De Sensu* ; pour le tact et le goût, au même endroit et dans les leçons 22 et 23 du second livre du *De Anima*. Les passages d'apparence contraire seraient à interpréter comme des rappels sommaires et d'une exactitude approchée, suffisante pour le but qui y est visé. A l'égard des autres sens, qui n'ont pas bénéficié de déclarations aussi nettes, un certain vague subsiste[4].

B) Mais ceci même fait naître une difficulté spéciale à l'un des sens. Car, si l'on estime que saint Thomas nous livre sa pensée précise et explicite aux endroits indiqués, comment fera-t-on concorder ce qu'il y dit du siège de la vue avec sa doctrine générale sur la neutralité de l'organe[5] ? En effet, les appareils périphériques de ce sens sont bien neutres à l'égard de la couleur, puisqu'ils sont transparents, mais il n'en va pas de même des nerfs optiques, du moins quant à leur aspect extérieur, qui est, ce semble, tout ce que saint Thomas en pouvait connaître. — Voici peut-être comment il concevait les choses. La partie superficielle et la partie profonde de l'appareil sensitif ne concourent point à la sensation de la même manière et au même titre. Il n'est point nécessaire que tout l'ensemble du système soit dans le même état de neutralité ; il suffit que, dans l'une de ses parties, les formes étrangères puissent être reçues sans altération. Par le seul fait qu'elles sont acquises intactes, elles tracent les lignes correctes de l'acte de sensation qui va suivre. Et rien n'empêche que cet acte s'accomplisse avec le concours des centres profonds. Bref, la neutralité conviendrait à la phase purement passive et réceptive, préparatoire à la sensation : il s'agit alors de ne rien déformer, et de se laisser « informer ». Elle ne serait plus requise dans la phase active, dans l'acte de sensation proprement dit, où il s'agit seulement d'exploiter l'information obtenue et de s'en

1. *De Sensu*, l. 5 ; — *de An.* II, l. 23.

2. II, l. 23. Ci-dessus, p. 469.

3. *De Anima* III, l. 18 ; Aristote, ch. xiii, n° 1 ; — II *Sent.*, dist. 2, q. 2, a. 2, ad 5m ; — IV, dist. 8, q. 1, a. 3, sol. 1 ; dist. 9, q. 1, a. 1, sol. 1 ; dist. 49, q. 3, a. 5, sol. 2, etc.

4. Cf. ci-dessus II, B.

5. La difficulté ne se pose que pour Saint Thomas. Voir ci-dessus p. 468, note 2. — Elle ne concerne aussi que le sens de la vue, les autres sens offrant des conditions différentes.

servir pour percevoir : une énergie nouvelle, issue d'une autre partie de l'organisme, pourrait alors intervenir et coopérer à l'action, en se coulant, si j'ose dire, dans les cadres préparés. *Salvo meliori judicio...* [1]

1. Cette interprétation coïncide, en substance, avec celle que propose Jean de Saint-Thomas : *Cursus Philos*, *Phil. Nat.* III P., q 5, a. 1. (Édition Vivès, t. III, p. 300) : « Nervi vident eliciendo visionem, pupilla vero introducendo species. »

APPENDICE IV

L'OPINION D'ARISTOTE SUR L'ACTIVITÉ DU SENS ET L'UNITÉ DE L'ACTE SENSITIF

I. Qu'a pensé Aristote de l'activité propre du sens? La plupart du temps, il n'en parle pas; on dirait, à le lire, que la sensation, dont il fait pourtant une vraie connaissance, une vraie possession du sensible extérieur, est, à ses yeux, chose toute passive. D'après cette hypothèse, elle consisterait formellement dans l'opération accomplie par l'objet sur le sujet. Celui-ci, étant doué d'une nature sensible, c'est-à-dire nanti de tout ce qu'il faut pour percevoir, moins la forme de l'objet[1], *se trouverait constitué en état de connaissance par le seul fait que cette forme lui serait fournie*. Elle serait son acte et il n'en aurait point d'autre. Non qu'elle fût, par elle-même et à elle seule, l'action de connaître, mais en atteignant une puissance cognitive et en s'y unissant, elle deviendrait une forme de connaissance, une appréhension d'objet. N'est ce pas là ce que dit Aristote? « La sensibilité est ce qui est capable de recevoir les formes sensibles, sans leur matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau[2]. » La faculté de sentir (αἴσθησις) est donc, par identité, la capacité de recevoir (τὸ δεκτικόν). Et par conséquent *l'acte* de sentir consiste dans le fait de recevoir. « L'acte de l'objet et celui de la sensation (αἰσθήσεως) sont un seul et même acte, mais leur être [essentiel] n'est pas le même. Je veux dire, par exemple, le son en acte et l'ouïe en acte... Quand ce qui a la puissance d'entendre est en acte (ἐνεργῇ) et que résonne ce qui a la puissance de résonner, alors se réalisent ensemble et l'ouïe en acte et le son en acte »[3]. « La sensation se produit dans la motion même et la passion [subies par le sujet] : ἐν τῷ κινεῖσθαι καὶ πάσχειν συμβαίνει »[4]. En tout cela il n'est question que de passivité. Du

1. Cf. *de Anima*, II, ch. v, n° 4, 417 a, 30 sq.; n° 7, 417 b, 30 sq. Cf. ci-dessous, p. 481.

2. *De Anima*, II, ch. xii, début.

3. *Ibid.*, III, ch. ii, n° 4, 425 b, 26 sq.

4. II, ch. v, début.

même coup la question d'une dualité quelconque de l'acte sensitif se trouve évidemment tranchée : la sensation toute passive, ne contient qu'un seul élément.

Parmi les commentateurs d'Aristote, plusieurs s'en tiennent à ces points de vue[1].

II. Cependant peut-on concevoir un fait de connaissance autrement que comme un certain mode d'activité, comme une action immanente, où le sujet, stimulé peut-être du dehors, ne reste pourtant pas inerte? Et comment comprendre qu'un individu passe précisément à cet état d'activité par le fait qu'il demeure passif et se comporte en simple récepteur? Aussi, d'autres commentateurs vont-ils plus loin que les précédents. Pour eux, l'opinion d'Aristote peut se résumer ainsi : la sensation reste identifiée à l'action informante de l'objet sur le sens. Mais une activité subjective s'y fait également jour. Car le sens reçoit la forme à sa manière, qui est active. Chez lui, il n'y a pas d'abord réception purement passive, puis réaction vitale et connaissance : c'est la réception même qui est vitale et cognitive. Telle est, ce semble, l'interprétation de Cajetan : « Nihil aliud est videre quam esse speciei visibilis in visu. » Mais « quantum est ex parte vis potentis [scilicet sensus], potest statim operari ». C'est-à-dire que le sens est immédiatement actif, quoique son activité soit due à la présence de l'espèce en lui[2].

Voici les passages qui appuient cette manière de voir. Aristote écrit que la sensation n'est pas, à proprement parler, un changement, un « acte imparfait », encore en devenir comme le mouvement, mais « absolument un acte, l'acte de l'être qui a reçu son complément ultime ». Et reprenant les propres expressions qu'il emploie ailleurs sans correctifs, le philosophe ne craint pas d'affirmer qu'en définitive et en rigueur de termes, « le sens ne subit », par le fait de sentir, « ni passion, ni altération : οὐ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται »[3]. « Sentir, dit il encore, est comme penser »[4]. Ceci peut sembler décisif en faveur de l'activité du sens. Toutefois les contextes montrent que la passivité qui est ici niée est celle qui consiste à perdre une perfection par le fait qu'on en acquiert une autre, à ne se per-

1. Tolet (*De Anima*, II, ch. v, q. 10), avoue qu'il a, pendant un temps, admis cette interprétation et cite entre ses défenseurs Gilles Colonna (Ægidius Romanus) : *Quaestion I de cognitione angel* 1, et Cajetan : *De Anima*, in h. l. Mais en réalité l'opinion de ce dernier au moins est un peu différente, comme nous l'allons voir.

2. Cajetan, *De An.*, II, ch. v. Cf Aubron : *Archives de Philos.*, vol. I cahier 1, p. 27 sq. — Parmi les modernes Zeller donne la même interprétation. La sensation est « ein Leiden », mais aussi bien « ein Wirken », et précisément : « ein Zusammenwirken des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen ». *Die Philosophie der Griechen*, II², 3e édition, p. 535.

3. *De An.*, III, ch. vii, début.

4. *De An.*, II, ch. v, nº 6, 417 b, 19.

fectionner que par échanges et succession[1], celle aussi qui suppose une transformation graduelle, un devenir dans le temps[2], — bref, la passivité que font paraître les corps bruts dans leurs changements physiques — mais non celle qui consiste simplement à recevoir son perfectionnement du dehors. Ce n'est donc pas la passivité, même absolue, qui est exclue en général par cette doctrine, mais seulement une espèce de cette passivité.

De plus, Aristote fait entendre que le sens est, par lui-même, en puissance prochaine de sentir; il l'assimile à l'esprit qui possède déjà la science acquise et peut, à son gré, la considérer. La seule différence entre l'un et l'autre, dit-il, est que, pour le sens, la présence extérieure et l'excitation de l'objet sont nécessaires[3]. Mais précisément ce dernier détail nous rejette de nouveau vers l'idée de passivité...

Voici donc des affirmations plus formelles. Aristote attribue au sens et à l'esprit, par rapport à leurs objets respectifs, une opération pareille : le discernement, l'appréciation, κρίνει, écrit-il : ce qui semble bien impliquer, de part et d'autre, de l'activité[4]. Au matérialisme de Démocrite, qui confond la vision avec l'image peinte sur le miroir de l'œil, le Stagirite objecte qu'à ce compte, partout où se peint une image sur un corps poli, il devrait y avoir vision[5]. N'est-ce pas dire équivalemment que l'œil possède une activité spéciale que n'ont pas les corps bruts, une puissance d'ordre psychologique d'où procède la vision? « L'altération sensitive, dit en un autre endroit le philosophe, est le fait de l'âme : κατὰ ψυχήν. Rien ne sent que ce qui a une âme[6]. » Ici l'âme est considérée, non pas comme une pure puissance réceptive et déterminable, mais comme la cause efficiente et le principe premier du changement : ὅθεν ἡ κίνησις[7]. Dans ces passages nous avons vraiment quelques indices qu'Aristote admet l'activité propre du sens; je dis : des indices, car ce ne sont que de courtes mentions, occasionnellement semées dans l'œuvre du Stagirite; encore la dernière, qui est peut-être la plus accentuée, ne traite-t-elle de la sensation que de façon secondaire. Sur le point de l'activité du sens, la pensée d'Aristote reste

1. *Ibid.*, n° 5, 417 b, 2 sq., 15 et 16.

2. *Ibid.*, III, ch. VII, *loc. cit.*

3. *Ibid.*, II, ch. V, n° 4, 417 a, 30 sq.; n° 6, 417 b, 16 à 21.

4. *Ibid.*, III, ch. IV, n° 7, 429 b. 13 et 15. Κρίνει ne signifie pas là proprement le jugement au sens usuel, mais plutôt la perception distincte. Cf. dans notre chapitre II, F. p. 64 sq., ce qui est dit sur le *judicium sensus*.

5. *De Sensu*, ch. II : 438 a, 5 sq.

6. *De Anima*, II, ch. IV, n° 6, 415 b, 23 sq.

7. *Ibid.*, n° 3, 415 b, 10.

donc, à notre avis, quelque peu incertaine. Du reste, quand on le lit, il ne faut jamais oublier qu'en réaction décidée contre Platon, son principal effort fut de ramener la connaissance du monde des Idées dans celui-ci. Cet esprit scientifique et positif se préoccupa de rendre aux humbles réalités terrestres, que la spéculation platonicienne traitait de si haut, leur rôle de fondement de la science et de la philosophie. Voilà peut-être pourquoi il a fait ressortir avec un tel relief et presque exagéré l'action de la réalité corporelle sur le sujet, pourquoi, impatient de barrer à celui-ci les chemins du rêve idéaliste, il l'a tellement soumis à l'objet, et, pour ainsi dire, réduit d'abord à l'état de disciple passif de l'univers matériel. Cela implique-t-il qu'il ait complètement méconnu son activité propre? En traitant presque partout le sens comme une puissance passive, a-t-il voulu signifier autre chose que ceci : le sens n'entre pas spontanément en exercice, il ne crée ni ne façonne son objet, il le reçoit totalement du dehors, et ne le perçoit qu'en se laissant informer par lui? Après la lecture la plus attentive, la question se laisse encore poser.

En ce qui concerne l'unité de l'acte sensitif, nulle part Aristote ne s'attache à distinguer la sensation de l'information par l'espèce. Sur ce point, Cajetan semble l'avoir exactement interprété[1] : du moins, son interprétation est-elle celle qui serre matériellement les textes de plus près. Par ailleurs, n'y a-t-il pas, dans ces textes mêmes, prétérition, expression ramassée et comme en bloc, de tout ce qui concerne la sensation? On peut se le demander.

III. L'interprétation de saint Thomas les purge de toute ambiguïté : d'aucuns estimeront sans doute qu'une telle épuration équivaut à une correction. D'abord, saint Thomas met en pleine lumière l'activité vitale du sens. Au chapitre vii du troisième livre *de Anima*, dont nous nous sommes occupés plus haut, quand il s'agit de montrer que la sensation est un acte dans la pleine signification du mot, non seulement saint Thomas note, avec Aristote, que l'espèce est pour le sens un perfectionnement net, qu'aucun déficit ne contrebalance, mais il parle encore de l'activité déployée par le sens, *déjà informé* : « Iste motus est actus perfecti : est enim operatio sensus jam facti in actu per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti... Et hujusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire, intelligere et velle[2] ». L'enseignement du *De Sensu* est accentué de la même manière. L'image

1. J'entends dans son Commentaire du *De Anima*. Car, comme s'il conformait, par une sorte de mimétisme, son opinion aux textes qu'il a sous les yeux, Cajetan, dans son Commentaire de la *Somme* (I^a, q. 79, a. 2. Cf. q. 27, a. 1, *ad 5^am dub.*), soutient une opinion différente : celle de Saint Thomas que nous allons exposer.

2. Lect. 12.

de la pupille n'est pas la vision. « Ipsum videre non consistit in hoc quod est apparere talem formam in oculo; sed consistit in vidente, idest in habente *virtutem visivam*... Ipsa visio, secundum rei veritatem, non est passio corporalis, sed *principalis ejus causa est virtus animæ*[1]. »

De plus, saint Thomas distingue très nettement la sensation de ses antécédents, l'exercice actif du sens de l'information qui le précède et le rend possible[2]. Les passages cités mettent déjà ce point en saillie. Mais voici qui est encore plus net. Saint Thomas assimile l'espèce, d'où procède l'action immanente de sentir, à la forme ou qualité active qui est le principe de l'action transitive : à la chaleur du feu, par exemple, qui échauffe les corps. « Ita se habet objectum unitum potentiæ per speciem ad hujusmodi actionem scilicet immanentem sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.[3] » De même donc que la chaleur du feu (considéré comme un élément, avant ses propriétés inséparables de lui), est différente de l'échauffement qu'il produit dans un autre corps, et qui est proprement son action, de même l'espèce sensible se distingue de l'action dont elle est le principe. La seule différence mentionnée dans l'article entre les deux sortes d'actions est que l'immanente a son terme dans le sujet même, tandis que la transitive l'a au dehors. Mais dans l'une et l'autre, l'ordre de la causalité, le nombre et les rapports des termes sont identiques. Les textes abondants cités dans notre Appendice II, à propos de l'assimilation et de l'acte de connaître, déposent, de la façon la plus décisive pour la même thèse. Celle-ci est encore confirmée par la doctrine de saint Thomas sur l'espèce intelligible, présentée comme distincte de l'acte d'intelligence et du verbe. Ce dernier, en effet, ne doit être confondu avec aucune des trois choses qui le précèdent : l'existence de l'objet extérieur, l'espèce, l'acte d'intelligence : « a tribus prædictis differt[4]. » Si l'espèce et l'acte d'intelligence ne faisaient qu'un, il n'y aurait pas trois choses à distinguer du verbe, mais seulement deux. Il est évident qu'en ceci, Cajetan, plus près peut-être d'Aristote, n'est pas d'accord avec saint Thomas[5].

1. Lect. 4.

2. Voir ci-dessus, Appendice II.

3. I[a], q. 56, a. 1; cf. q. 85, a. 2.

4. *De Pot.*, q. 8, a. 1. — Cf. q. 9, a. 5.

5. Celui-ci est, en revanche, suivi par un très grand nombre de commentateurs scolastiques : Capreolus, Jean de Saint-Thomas, etc. Tolet va jusqu'à dire que cette opinion est « fere communis » (*loc. cit.*).

D'ailleurs, quand on analyse l'interprétation de Cajetan et que l'on essaie de préciser le concept qu'elle exprime, on se sent glisser insensiblement vers une autre manière de voir. Ne l'oublions pas, en effet : les espèces, sont, dans la théorie aristotélicienne, des réalités quasi-physiques, qui circulent, ou plutôt se reproduisent, à travers des milieux matériels. Bien que qualifiées de « spirituelles » — en un sens très particulier, qui n'est pas le sens moderne[1], — elles n'ont évidemment rien d'une perception ou d'une pensée. Or elles arrivent, telles qu'elles sont, dans le sens. Elles y présentent le même état (esse intentionale) qu'elles avaient dans les milieux. Qu'elles y soient reçues, cela n'en fait aucunement des actes cognitifs : car bien des événements se passent dans l'âme ou l'atteignent, qui n'ont point ce caractère. Si donc il se produit alors un acte de connaissance, ce peut bien être par leur fait et sous leur influence, mais *cet acte n'est pas elles*. Il est impossible de comprendre comment elles pourraient soudain perdre leur nature et se métamorphoser ainsi. Si on le pense, on ne peut plus dire qu'elles sont reçues dans le sens, mais qu'elles y disparaissent pour faire place à une autre réalité toute différente.

IV. Enfin, à l'extrême opposé de l'interprétation rapportée ci-dessus en premier lieu, qui entend Aristote exclusivement au sens passif, se place celle de G. Rodier, qui donne à tous les textes un sens purement actif. D'après elle, le Stagirite, en dépit des apparences, n'aurait pas voulu dire que le sujet subit, de la part des sensibles extérieurs, quelque modification réelle, mais au contraire, que toute la sensation vient exclusivement de son propre fonds. Les formules qui semblent exprimer une causalité efficiente de l'objet sont à entendre d'une causalité finale, comme ailleurs ce qui est dit de l'action de Dieu sur le monde : « Le sensible est le moteur immobile de la sensibilité... elle se meut spontanément vers lui[2] » Cette interprétation systématique ne serait soutenable que si Aristote réduisait *en général* la causalité efficiente à la causalité finale; et nous savons qu'il n'en est rien. S'il y a un trait fortement accentué dans la psychologie aristotélicienne, c'est la passivité du sens et sa dépendance physique à l'égard de l'objet. Que cela ne soit pas évidemment inconciliable avec une certaine activité de la faculté, qu'il y ait même quelques textes, assez clairsemés, susceptibles de cette signification, c'est, à notre avis, tout ce que l'on peut accorder.

1. Voir ci-dessus, ch. II, p. 55, 56.

2. *Traité de l'âme*, t. II, p. 370.

APPENDICE V

HALLUCINATIONS, RÊVES ET VISIONS, D'APRÈS ARISTOTE ET SAINT THOMAS

I. — Aristote.

Nous trouvons une théorie complète du rêve et quelques indications au sujet de l'hallucination dans un petit opuscule d'Aristote sur *les Songes*, qu'il convient de rapprocher de deux autres : le traité *du Sommeil et de la Veille*, et celui *de la Divination par le Sommeil*.

Voici les points principaux de cette théorie :

A) Le rêve et l'hallucination sont des phénomènes différents de la sensation. Le rêveur et l'halluciné, *comme tels*, ne voient pas, n'entendent pas, ne touchent pas réellement. Mais ils croient voir, entendre, toucher. « Il est clair que nous ne sentons rien dans le rêve. Ce n'est point par la sensation que nous percevons le rêve... Dans le rêve *il semble* (φαίνεσθαι, δοκεῖν) qu'il y a quelque chose, que l'on voit, que l'on entend, etc. », mais ce n'est qu'une apparence. (*Des Songes*, ch. I, Didot, p. 507 : 10 et 11 ; ch. III, p. 511 : 3, cf. 30). De même dans l'hallucination, comme nous le verrons plus loin, (*B* fin.)

B) Le rêve est d'origine interne et d'essence imaginative : « Il est le fait de la partie sensible de l'âme, mais en tant qu'imaginative, ἡ φανταστικόν » (Ch. I, fin). Dans le sommeil il y a engourdissement du principe commun des sensations externes (*Du Sommeil et de la Veille*, ch. II).

En revanche, les sensations internes (*De la Divination*, ch. I, p. 514 : 5 sq.), la pensée même (*Des Songes*, ch. I, p. 507 : 20-29) subsistent. Encore l'engourdissement des sens externes n'est-il pas complet. Il arrive que les dormeurs perçoivent certains sons, certaines lumières, qu'ils interprètent à leur façon (*De la Divination*, I, p. 513 : 37, à 514 : 1-9). Les somnambules se servent de leurs sens pour guider leur marche et les diverses actions qu'il exécutent (*Du*

Sommeil, ch. II, p. 503 : 53 sq.). D'après Aristote, la différence entre les sensations externes de l'homme éveillé et celles du rêveur semble donc être que celles-ci sont sous la dépendance des images internes, interprétées par rapport à elles, intégrées dans le rêve. — Ce qui est dit du rêve s'applique également aux hallucinations et aux illusions de la veille. L'homme s'y trouve aussi sous l'empire prépondérant d'une image interne (*Du Sommeil*, III, p. 504 : 28). L'amoureux croit voir partout la personne qu'il aime, et le poltron des ennemis; le fiévreux aperçoit des animaux sur les murs (*Des Songes*, II, p. 509 : 50 sq; p. 510 : 1-5).

C) L'apparition de ces images est déterminée par des causes matérielles, qu'Aristote conçoit d'après la physiologie de son temps : mouvements du sang, des vapeurs, des « esprits » (*Du Sommeil*, III, p. 504; *Des Songes*, III, p. 510, 511), passions et maladies qui impliquent ces altérations physiques de l'organisme (*Des Songes*, II, p. 509 : 46, et 510). Il semble aussi rattacher les illusions et les hallucinations de la veille à des sensations réelles qui en seraient l'occasion : c'est « une ressemblance légère » qui abuse l'amoureux, le poltron et le malade (*Des Songes*, II, p. 509 : 52 à 510 : 5). Ceci n'exclut d'ailleurs pas les causes internes.

D) Le mouvement intérieur atteint les organes périphériques de la sensation. Quelque chose s'y passe, sur quoi Aristote insiste plus encore que sur le phénomène imaginatif; ils sont modifiés physiquement; une image interne, mais réelle, se forme en eux : « Il est vrai que l'on ne voit rien dans le sommeil, mais il n'est pas vrai que le sens n'y subisse aucune passion : la vue et les autres sens y sont modifiés » (*Des Songes*, I, p. 507 : 39 sq.)[1]. Aristote rapproche les images du rêve et de l'hallucination des images consécutives qui se forment dans les yeux, après une sensation forte (*Ibid.*, II, p. 508). Ce qui prouve, dit-il encore, que les mouvements imaginatifs atteignent les organes des sens (εἰσὶ κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις), c'est que l'expérience nous les y montre parfois dans les instants qui suivent le réveil; les yeux ouverts, nous les voyons encore. (*Des Songes*, III, p. 511 : 30 sq.)

E) Comment s'explique cette apparition d'images dans l'organe extérieur? — Les objets sensibles, quand ils ont été perçus, ont laissé des traces de leur passage. Or, dans tous les ordres d'événements, il peut arriver qu'une cause ait cessé d'agir alors que l'effet de son action subsiste : les nappes d'air ou d'eau se transmettent de l'une à l'autre un mouvement imprimé par un moteur actuellement retourné au repos; l'objet chaud échauffe ceux qui l'entourent,

1. La phrase est interrogative dans le texte, mais la réponse à l'interrogation se trouve dans le contexte, et c'est une affirmation.

qui en échaufferont d'autres, alors que le premier se sera refroidi. De même, l'objet extérieur a agi sur le sens ; les effets de son action peuvent subsister lorsqu'il n'est plus là. (*Des Songes*, II, p. 508.) Ici se place la mention des sensations consécutives. Donc les impressions produites dans le sens (τὰ αἰσθήματα)[1] peuvent être encore senties (αἰσθητὰ ὄντα en l'absence des objets (*Ibid.*, p. 509 : 48). Cependant, au bout d'un certain temps, elles s'évanouissent, ou plutôt, passent à l'état latent. Qu'est-ce qui décidera de leur reviviscence dans le rêve et l'hallucination ? Les causes physiques ou psychiques dont nous avons parlé plus haut (*B* et *C*). Sous ces causes d'ailleurs, et dans l'emploi des impressions faites par les objets, le sens n'est pas purement passif, comme nous allons le voir.

F) En règle générale, et indépendamment de l'activité employée à percevoir un objet présent[2], le sens possède une activité secondaire, dont Aristote ne parle point quand il traite de la sensation, *parce qu'elle n'y intervient en aucune manière*, mais qu'il indique à propos du sujet actuel. C'est une activité productrice d'objet. Le sens « fait quelque chose, ποιεῖ τι » (*Des Songes*, II, p. 509 : 6). L'organe qui perçoit les couleurs ne se borne pas à subir une impression, mais « il travaille aussi de son côté, ἀντιποιεῖ » (*Ibid.*, 38). Cette activité du sens a des résultats physiques, tellement physiques qu'Aristote les a crus capables, en certaines circonstances, de faire sentir leur influence à l'extérieur : des miroirs, dit-il, se voilent sous les regards de la femme au moment des règles (*Ibid.*, 6 sq). C'est surtout quand il n'y a pas d'objet extérieur à percevoir actuellement que cette activité se manifeste, que cette création d'images subjectives a lieu : par exemple, à l'état normal, durant le sommeil, ou, durant la veille, quand les yeux sont clos (*Ibid.*, p. 508 : 36 sq. ; III, p. 510). Habituellement, au cours de la journée, ces images « sont contrariées par les sensations actuelles et par le raisonnement (on reconnaît ici les deux réducteurs de Taine) ; elles s'évanouissent comme un moindre feu dans un plus grand, comme de petits plaisirs et de petites peines dans des émotions intenses, tandis que, quand celles-ci s'apaisent, les petites remontent à la surface. La nuit, les sens particuliers étant au repos et dans l'impuissance de s'exercer,... ces impressions retournent au principe de la sensation et redeviennent apparentes, parce que le tumulte s'arrête ». (*Des Songes*, III, p. 510.) Des influences morbides, les passions, la fièvre peuvent aussi donner une importance anormale à ces images et les pousser au premier plan de la conscience. (*Loc. sup. cit. : B et C.*)

1. Sur le sens de ce mot, cf. *Met.*, III, ch. v, n° 21.

2. Sur la question de savoir dans quelle mesure Aristote admet cette activité première, et comment il la conçoit, voir l'Appendice précédent.

II. — Saint Thomas.

L'auteur de la *Somme* n'a peut-être pas commenté les traités d'Aristote que nous venons de résumer[1]. Mais il s'y réfère et il en admet au moins les principes.

A) Pas plus pour lui que pour Aristote, une image interne ni aucun phénomène analogue ne peuvent être identiques à la sensation externe. Ceci est expliqué à propos d'une opinion qui prêtait aux bienheureux dans le ciel un mode surnaturel de sensation, où l'influence de l'objet physique serait remplacé par celle des facultés supérieures. « Sed ille modus receptionis, *non facit vere sentire* : quia omnis potentia passiva, secundum suæ speciei rationem, determinatur ad aliquod speciale activum : quia potentia, in quantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur : unde *cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione : si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus, quod phrenetici et alii mente capti, in quibus, propter victoriam imaginativæ virtutis, fit hujus modi fluxus ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant.* » (IV *Sent.* dist. 44, q. 2, art. 1, sol. 3).

B) L'hallucination est donc, d'après ce texte, une « victoire de la faculté imaginative », un mouvement sensible d'origine interne. Même doctrine dans I[a], q. 111, a. 3 : *de Malo*, III, 3 et XVI, 11, avec référence explicite au *Traité des Songes*[2], et extension aux images du rêve et aux visions d'origine surnaturelle, comme nous le verrons plus loin.

C) Dans tous ces cas, le mouvement se propage jusque dans l'organe sensoriel périphérique, où se forme l'image, l'apparition (I[a], q. 111, a. 3[3]) : c'est ce qui distingue les phénomènes en question d'un simple fait d'imagination : « ut videantur ab anima imaginaria *vel sensuali* visione... Contingit aliqua secundum imaginationem *vel sensum* videri ». (*De Malo* : XVI, 11.)

D). Saint Thomas applique donc cette conception aux visions surnaturelles, dues à l'influence des esprits bons et mauvais, ou même de Dieu. Si leurs causes diffèrent de celles de l'hallucination

1. Le P. Mandonnet regarde les commentaires de ces livres qui figurent parmi les œuvres de Saint Thomas comme probablement apocryphes. (*Des Écrits authentiques de saint Thomas*, p. 109 et 151).

2. Ce traité, cependant, est cité sous le nom du *de Somno et Vigilia*, qui peut-être, à cause de sa longueur plus grande, prêtait son nom aux deux suivants (Cf Mandonnet, *loc. cit.*).

3. Cf. textes cités ci-dessous, *D*.

ou du rêve, en elles-mêmes pourtant, elles ne sont pas d'une autre nature : il s'agit de part et d'autre d'images réelles, mais internes. D'ailleurs, les agents surnaturels peuvent mettre en branle les causes physiques ordinaires de ces sortes d'images ; c'est ce que font les anges ou les démons, dont c'est le mode ordinaire d'action. (I[a] q. 111, a. 3 ; *de Malo, locis cit.*) Dieu peut aussi agir directement sur les organes des sens. Dans les apparitions du Christ sur l'autel, par exemple, ce sont « les yeux des assistants qui sont modifiés : videntium... oculi immutantur ac si expresse viderent exterius carnem, etc. » (III[a], q. 76, a. 8). Quand plusieurs voient l'apparition, saint Thomas admet qu'il y a formation miraculeuse d'un objet physique, lequel est perçu par tous, selon les lois naturelles ordinaires (*ibid.*) : c'est une perception normale. Mais quand une seule personne jouit de l'apparition, il ne se passe rien que cette « immutation des yeux », ou se forme une image subjective. Cette image constitue un objet physique auquel se termine l'acte de sensation. Elle est *vue* : « *videtur* species miraculose formata in oculis intuentium ». (III[a], q. 76, a. 8, ad 2[m])[1]. Cependant, il n'y a pas sensation normale, vision véritable d'un objet extérieur, « les yeux sont modifiés *comme* s'ils voyaient » de la chair au dehors : donc ils ne la voient point. Tout se passe comme dans l'hallucination et le rêve. Il y a erreur dans le jugement du sens au moins, et peut-être dans le jugement intellectuel qui suit ; l'objet réel, formé dans le sens, est localisé à l'extérieur : c'est une « *deceptio* », permise par Dieu pour des fins supérieures « ad aliquam veritatem figurandam », mais une *deceptio* tout de même. On *croit voir* ce que l'on ne voit pas.

De tout ceci se dégagent deux conclusions très importantes en psychologie thomiste. D'abord, qu'il n'y a absolument pas de sensation sans objet. Dieu même ne peut faire percevoir à l'homme ce qui n'existe pas : ce serait contradictoire. Quand il donne à l'homme des visions, il lui fournit en même temps *quelque chose à voir* : soit au dehors, en formant un objet physique, soit dans l'organe du sens,

1. Le mot *species* ne peut évidemment pas signifier ici l' « espèce impresse ». En effet son sens est déterminé par l'objection à laquelle se refère la réponse citée. Or celle-là oppose à l'objet de l'apparition : 1° la propre *species* du Christ, c'est-à-dire son aspect objectif, sa forme véritable et physique, telle qu'elle se manifeste dans le Ciel, et 2° la *species panis*, c'est-à-dire l'aspect des accidents du pain qui subsistent réellement dans l'Eucharistie, avec leur être inchangé, et qui sont visibles comme une chose matérielle quelconque. De même dans le corps de l'article : « Christus secundum propriam speciem », c'est le Christ dans son état naturel. Ces objets n'ont rien d'une « espèce impresse », ni d'aucun phénomène psychologique. Donc aussi la *species* qu'on leur oppose, qui tient précisément leur place dans le cas de l'apparition miraculeuse, qui joue le rôle qu'ils joueraient comme terme de la vision, doit être de même nature qu'eux. — De plus l'espèce impresse n'est pas « species quæ videtur » (*ibid.*), mais *qua* videtur aliquid. Voir ci-dessus, ch. II, p. 48.

en y produisant une image. Seconde conclusion : la même psychologie thomiste place une distinction nette entre un phénomène d'origine interne, même avec modification du sensorium périphérique, et la perception d'un objet extérieur. Bien que l'un puisse être occasionnellement confondu avec l'autre, dans la réalité l'un n'est pas l'autre. Qu'on relise le texte du *Commentaire sur les Sentences*, cité plus haut (A) ; qu'on en rapproche le texte du *De Potentia*, cité dans notre chapitre III, pages 131, 132, et l'on verra à plein ces deux conclusions s'en dégager.

APPENDICE VI

LE RÔLE DE LA VOLONTÉ DANS LA FOI ET DANS L'ORDRE

I. — La Foi

Fin surnaturelle. — Saint Thomas tient l'office de la volonté pour si essentiel et indispensable dans tout consentement accordé à un objet quelconque, qu'il lui fait une place jusque dans une définition scientifique. En effet il comprend aux définitions religieuses de désir et non de l'adhésion accordée à l'objet d'une démonstration purement intellectuelle, ce mot semble représenté par notre amour, par notre bienveillance pour le Seigneur. On voit immédiatement qu'il faut vouloir, qu'il est bon d'adhérer, qu'il serait désirable de le pouvoir faire : et de la résulte un mouvement d'acquiescement. Ce mouvement n'est pas un acte libre, c'est pourtant un acte de volonté, mais d'une volonté qui, devant elle, voit que des motifs d'ordre pour un seul parti, se porte naturellement vers lui. Cette liberté ne diminue en rien la valeur et la grandeur morale. En effet, dans tous les cas imaginables, il faut une cause positive de l'adhésion. Si cette cause ne se trouve pas dans l'ordre des évidences objectives, elle doit être cherchée ailleurs ; les motifs subjectifs étant impliqués, la raison de l'objet, de ses preuves, faisant défaut, il ne reste que les motifs de l'ordre de la volonté.

Foi et surnaturel. — Dans la foi d'autorité, le rôle moteur de l'amour, de l'affection, de la déférence, de la soumission, du respect à l'égard de la personne qui témoigne, sont tellement évidents qu'il *n'est pas nécessaire d'y insister*.

Mais dans cette espèce particulière de la foi d'autorité qui est la foi religieuse, une autre influence vient encore s'ajouter à celle-là

a. [illegible] Quod voluntas movet intellectum ad consentiendum propositioni creditae et dissentiendum. Intellectus ad utrumque indifferenter se habens. Sed voluntas movetur ad unum prae alio ex imperio sui obiecti. Unde hoc ipsum consentire [illegible] ex voluntate [illegible]

C'est l'amour et le désir de l'objet proposé. Les définitions dogmatiques de l'Église catholique nous parlent d'une « affection à croire, credulitatis affectus », qui provient d'un désir d'être justifié aux yeux de Dieu et de posséder la vie surnaturelle[1]. Dans la révélation qui lui est proposée, l'homme aperçoit l'idée d'un certain commerce de grâce avec Dieu, d'une purification, d'une régénération intérieure, d'une vie céleste inaugurée en ce monde, consommée dans la béatitude éternelle. Cet objet excite son désir ; il conçoit, comme dit saint Thomas, l' « appetitus boni repromissi »[2]. Pour avoir ces biens, il faut croire. La foi est l'entrée dans ce désirable état où s'épanouit la vie en Dieu, dans ce chemin dont le terme est le Paradis. L'homme se soumettra donc à l'autorité de Dieu, non pas seulement parce que Dieu dit vrai, parce que Dieu est infaillible, mais parce que cette croyance lui ouvre l'accès des biens invisibles[3]. Une telle adhésion est évidemment enveloppée de quelque affection pour Dieu ; elle ne saurait être le fait d'une volonté qui rechigne et que l'évidence force. Elle n'est pas seulement la foi nue et sèche à la véracité divine : « *credere Deo* », mais une confiance affectueuse dans le Révélateur : « *credere in Deum*, id est amando in eum tendere[4] ». De là vient sa valeur morale et son mérite.

Le motif où s'appuie la foi religieuse est au-dessus de tout, *super omnia firmus* : c'est la Vérité première, l'Infaillibilité de Dieu même. Il ne s'ensuit pas que l'état subjectif du croyant soit le plus tranquille, le plus assuré, le plus ferme qui soit. La certitude est, selon saint Thomas, un état de fixation, de détermination intellectuelle : « certitudo nihil aliud quam determinatio intellectus ad unum[5] ». Or, dans la foi, cette fixation s'accomplit sous l'empire de la seule volonté, sans que l'intelligence perçoive la vérité de l'objet : l'intelligence est attachée à l'invisible par une force qui n'est pas la sienne. De là, chez elle, qui aspire naturellement à voir, la possibilité du malaise, de l'inquiétude ; de là les *tentations* du croyant, et une « *formido oppositi* », analogue à celle de l'opinion. Mais dans l'opinion, cette crainte est légitime, fondée : les motifs ne sont point, par eux-mêmes, capables de la dissiper ; dans la foi, elle est imprudente et même coupable, à supposer qu'elle soit volontaire, parce que le motif de la foi suffit à en montrer la vanité[6].

1. IIe Concile d'Orange (529), canon 5 ; — Concile de Trente, session VI : décret sur la justification, ch. VI (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, nos 178 et 798).

2. *De Verit.*, q. 14, a. 2, ad, 10um.

3. *Ibid.*, a. 1.

4. IIIe *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 2. Cf. IIa IIae, q. 2, a. 2.

5. IIIe *Sent.* dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 3. Cf. *Quodlib.* VI, q. 4, a. 6.

6. IIa IIae, q. 1, a. 5 ; — IIIe *Sent.* dist. 23, q. 2, sol. 3, ad 2um.

II. — L'Opinion

Dans l'opinion, la volonté joue un rôle analogue. Mais cette matière ondoyante et subtile le laisse moins facilement apercevoir. Et nous devons entrer ici en quelques explications plus amples.

A. *Indécision de la question au point de vue intellectuel.* — Quand l'esprit se trouve rendu au point de formuler un jugement opinatif, il a devant lui une question indécise et provisoirement arrêtée en cet état d'indécision. Alors il ne s'agit plus d'orienter la recherche en un sens ou dans l'autre : elle est close, pour le moment du moins. Le jugement d'opinion a sa place dans l'Invention, mais il n'en est pas une phase, un moment. Il en est, au contraire, le terme, le signe qu'elle est arrivée à un point mort. Tant qu'elle progresse et se développe, on marche vers la certitude, ou du moins on l'espère, et on l'attend ; on n'a pas l'idée, ni même la possibilité, de statuer sur des données qui sont en train de changer. Opiner, c'est s'arrêter pour faire le bilan des efforts accomplis et apprécier la situation. Or celle-ci, disions nous, est indécise. En effet, un chemin s'était ouvert, qui semblait avoir les meilleures chances de conduire l'esprit à une solution : on l'a pris, mais il se terminait par une impasse, et maintenant on se trouve devant un mur. Peut-être la vérité est-elle là derrière, mais il est impossible de passer outre et de le savoir. Un autre chemin, plusieurs peut-être s'offraient également : on les a essayés de même les uns après les autres, sans plus de résultat ; aucun accès à la certitude n'a été possible.

B) *Pluralité des solutions en vue.* — L'esprit s'arrête donc à un carrefour. La réalité existe quelque part, déterminée en elle-même, mais où ? On ne le sait pas. Certains indices feraient croire qu'elle est ici, certains autres qu'elle est là. Il y a, pour opiner dans un sens et dans l'autre, des motifs sérieux, valables, impressionnants : et ceci n'est point probable, mais certain. Les jugements qui constatent la probabilité des diverses hypothèses ne sont nullement des opinions : ils sont certains et imposés par l'évidence. Qu'on ne dise pas, comme certains théoriciens de la probabilité, qu'il ne saurait jamais y avoir qu'une hypothèse vraiment probable, que toute hypothèse adverse, solidement appuyée, en ruinerait la vraisemblance. Saint Thomas ne parle pas ainsi[1]. Il dépeint invariablement celui

1. Quand il écrit : « quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium [testimonii] reddit testimonium inefficax » (II^a II^{ae}, q. 70, a. 3), il parle de *l'autorité d'un témoignage particulier* lequel devient inopérable et irrecevable, à cause d'un *vice* du témoin. Il ne s'agit pas le moins du monde, à cet endroit, de la concurrence de deux solutions possibles, qui se ruineraient réciproquement par le seul fait de leur concurrence.

qui opine *comme un homme qui craint l'opposé de ce qu'il affirme*, c'est-à-dire, à qui l'hypothèse adverse apparaît assez plausible pour se réaliser peut-être précisément au moment où il la repousse : c'est la *formido oppositi*[1]. L'opinion qui reste opinion — qu'on me passe cette métaphore — louche toujours plus ou moins. Il y a toujours devant elle plusieurs voies ouvertes, et elle ne peut s'empêcher d'y regarder. L'assentiment probable a pour corrélatif un doute : « dubitatio »[2]. Il n'y a là, quoi qu'on en dise, aucune contradiction. La contradiction n'existerait que si les deux contradictoires étaient affirmées catégoriquement dans le même sens et au même titre : et l'on voit assez qu'il n'en est rien. La pluralité des solutions envisagées est donc essentielle à l'opinion. Quand bien même tous les indices positifs seraient groupés d'un seul côté, il resterait au moins contre eux à l'autre parti un argument décisif : *ils ne font pas preuve, ils ne suffisent pas à boucher les perspectives opposées, d'où, par conséquent, la vérité pourrait surgir*. Et c'est là un risque *actuel*, et non pas seulement une possibilité abstraite, théorique, et lointaine. « De ratione opinionis est quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere [scilicet *hic et nunc*][3]. »

Les deux hypothèses qui s'affrontent ainsi devant l'esprit doivent donc être qualifiées, non seulement *possibles*, mais *probables*. Que veulent dire, en effet, ces deux mots ? Le possible, en général, est ce qui est capable de se réaliser dans un cas quelconque, et donc de réunir alors toutes les conditions requises pour exister. Le possible actuel est ce qui est capable de se réaliser maintenant, et donc d'avoir toutes ses conditions remplies au moment présent. Le probable est un possible qui *présente l'apparence* d'être ainsi réalisé en fait ; il est *ce qu'on a des raisons* de croire véritable, actuellement existant[4]. Or, ici, puisqu'il n'y a de raisons décisives pour aucun parti, c'est qu'il y en a de plausibles pour chacun. Impossible de se dérober à cette corrélation rigoureuse : ce qui fait échec à une solution en indique une autre. Au cas où des indices positifs se montrent de divers côtés, la chose est évidente. Au cas où ils se groupent tous du même côté,

1. Les théoriciens dont nous parlons trouvent « ce mot un peu gros », et pour cause... Ils doivent avouer que Saint Thomas l'affectionne singulièrement et le répète à satiété.

2. II^a II^{ae}, q. 1, a. 4.

3. II^a II^{ae}, q. 1, a. 5, ad 4^m.

4. Le probable, dit Littré, est ce « qui a une *apparence* de vérité » ; ce « qu'il est *raisonnable* de supposer » vrai. L'usage aristotélicien et scolastique concorde avec cet usage moderne. « Est probable, dit Aristote, ce qui *semble* [vrai] à tous, ou à la plupart, ou aux sages » (*Topiques*, I, ch. 1, n° 2). La définition classique est « *dignum quod probetur, qui mérite d'être admis* ». Le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, qui n'est à cet endroit ni très précis, ni très complet, se rallie en somme à ces vues. Tout ceci montre que le probable n'ajoute au possible actuel qu'une raison d'approbation, d'assentiment de la part d'un esprit, une vraisemblance à l'égard d'une intelligence.

elle n'est pas moins certaine. Car l'hypothèse ainsi recommandée ne parvient pas à s'imposer : en fait, ce n'est peut-être pas elle qui se réalise, mais sa rivale. Ceci est un motif en faveur de cette dernière : tout ce qui dessert l'une sert l'autre ; ce qui est contre la première est pour la seconde ; ce qui fait un vide dans les motifs de celle-là, produit un relief dans les motifs de celle-ci. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire que, de ces deux hypothèses, l'une est dépourvue de tout motif intellectuel positif, et que, si rien ne l'exclut, rien non plus ne l'appuie. A parler exactement, il faudrait dire qu'elle a pour elle un motif positif, mais vague, imprécis : à savoir, cette indéchirable obscurité, qui règne sur l'ensemble du problème, et de laquelle tant de choses, capables de la vérifier, peuvent sortir à l'improviste. Cette considération est positive ; c'est une certitude à laquelle l'intelligence peut se prendre, elle constitue un vrai motif intellectuel[1].

C) *Hétérogénéité des motifs*. — Les motifs qui appuient les hypothèses diverses sont hétérogènes, sans commune mesure. Parler d'opinions *plus* probables, *moins* probables, *également* probables, c'est se servir d'expressions qui peuvent donner le change. Nous ne sommes pas ici dans le domaine de la quantité : il n'y a pas *d'unité de probabilité* qui, ajoutée à elle-même, multipliée ou divisée un certain nombre de fois, produirait des coefficients de probabilité plus ou moins forts et toujours de même nature. Il y a, de part et d'autre, des motifs qualitativement divers : autorités aussi peu semblables entre elles que les physionomies physiques ou morales des individus qui en sont doués, indices de toutes sortes, raisons tirées des sources les plus variées. Même dans le cas où tous les indices positifs convergent dans un certain sens, en face il y a l'inconnu, qui n'entre dans aucun genre, le côté voilé de la question, qui peut contenir les éléments les plus hétéroclites.

Ce n'est pas à dire pourtant que tous les motifs se valent ; il y a entre eux des différences et des inégalités, mais qualitatives, c'est-à-dire qui ne s'enferment pas l'une l'autre, dont on ne peut pas faire la somme ou la soustraction. Il en va ainsi partout dans l'ordre de la qualité. La beauté du chardon, très réelle en son genre, est inférieure à celle de la rose, mais n'y est pas contenue ; le bien de la vertu n'est pas l'agrément du vice et ne le contient pas ; ils appartiennent à des genres séparés.

Cela étant, l'esprit, placé devant de multiples hypothèses pro-

1. Ces remarques me semblent prouver que ce qu'on appelle parfois *l'opinion seule probable* (j'ai moi-même employé cette expression dans mon *Introduction à l'étude du Merveilleux*, p. 229, note 2) ne répond pas à une réalité psychologique distincte. Du moment que subsiste la probabilité de la contradictoire, il y a toujours deux hypothèses en présence.

bables, trouve en chacune d'elles quelque chose de spécialement attirant : une vraisemblance irréductible, un genre de probabilité à part, un motif d'adhésion qui ne se trouve point ailleurs Ce motif forme le noyau intellectuel qui, enveloppé d'attraits empruntés à l'ordre du bien, environné d'une coloration sentimentale et volontaire, pourra soutenir et légitimer un choix ; inférieur peut-être, en lui-même, à d'autres motifs, il ne sera pas choisi comme inférieur, mais pour ce qu'il offre de spécial et ne partage avec aucun autre.

D) *Intervention de la volonté.* — Il ne suit pas de là que l'on puisse opiner comme on veut. Tandis que l'imagination déploie ses caprices en toute liberté, à travers les champs indéfinis du possible, l'opinion est limitée dans ses choix[1]. Il faut des raisons pour opiner, et l'esprit ne les invente pas, il les découvre. Les vraisemblances dessinent les chemins en dehors desquels l'assentiment ne peut absolument point passer. S'il a lieu, ce qui dépend encore de la volonté[2], il passera par l'un ou par l'autre Mais rien d'intellectuel ne suffit à le faire entrer dans l'une ou l'autre de ces voies : « non sufficienter movetur ab objecto » Et par conséquent, comme le conclut avec rigueur saint Thomas, toutes les fois qu'il y aura assentiment d'opinion, ce sera le fait de la volonté libre L'intervention de cette faculté est absolument requise : autrement l'esprit demeurera hésitant, perpétuellement balancé entre divers partis, sans en choisir aucun. L'opinion, en effet, ne diffère du doute que par ce libre choix. Grâce à celui ci, l'esprit se fixe sur l'une des hypothèses en présence, mais l'état objectif de la question, la description purement intellectuelle du cas, ne varie pas du doute à l'opinion. De part et d'autre, il y a la même « cogitatio informis », c'est-à-dire un jeu de données intellectuelles indécises qui n'aboutissent point d'elles-mêmes à se résoudre[3], et devant lesquelles l'esprit pourrait garder indéfiniment sa neutralité, c'est-à-dire son doute[4].

Les motifs intellectuels de l'adhésion sont donc, à parler précisément, sa condition indispensable plutôt que sa cause. Le moteur, ici, c'est uniquement la volonté, et la volonté libre Tel parti, telle opinion *plaît* au sujet, lui *agrée*, pour des motifs extra-intellectuels.

1. *De Anima*, III, l. 4, Aristote, ch. III.

2. Potest « assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam ». Ia IIae, q. 17, a. 6.

3. IIa IIae, q. 2, a. 1. Cf *De Verit.*, q. 14, a. 1. — « Quaestio namque quamdiu *probabilibus rationibus sub dubio agitatur*, quasi *informis* est nondum ad veritatis certitudinem pertingens ». *In Boet. de Trin.* Prooemii explanatio Cf. *Ethic.* VI, l. 3, où l'opinion et le soupçon se trouvent mis sur le même pied comme procédant « per aliquas conjecturas », et différenciés par ceci seul, que le soupçon est « de aliquibus particularibus factis et l'opinion « de aliquibus universalibus ».

4. *Loc. cit.* note 2.

Penser ainsi sur tel sujet lui apparaît bon, consolant, utile, convenable, commode, « économique », harmonique à son état personnel. Et c'est pour cela qu'il se décide à opiner dans tel ou tel sens. Saint Thomas nous avertit que la description qu'il donne de l'assentiment de foi convient à celui d'opinion, avec cette seule réserve que le second n'est pas ferme[1]. On peut donc appliquer à l'un ce qui est dit de l'autre : « determinatur intellectus, per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et precise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire... quia videtur decens vel utile[2] ».

Cette influence de la volonté, essentielle à l'opinion, la distingue de divers autres états d'esprit. Dans les matières de certitude, dans les recherches scientifiques, susceptibles d'aboutir à des démonstrations rigoureuses, la volonté peut, à la vérité, intervenir aussi. Sous sa poussée, le jugement peut gauchir, se faire partial, se fixer, pour des motifs d'ordre affectif, sur telle hypothèse plutôt que sur telle autre. Mais ceci est un accident; ceci n'est pas essentiel à un pareil genre d'opérations. Dans le domaine où celles-ci s'accomplissent, il y a, parmi les motifs d'ordre purement intellectuel et spéculatif, de quoi fixer l'intelligence ; des arguments convaincants, des raisonnements apodictiques sont possibles ici; normalement ils devraient se former, et c'est un vice occasionnel de la volonté qui les en empêche. Dans le domaine du probable, où se meut l'opinion, il n'y a rien de tel : l'intervention de la volonté est ici normale, caractéristique, nécessaire.

E) *Effets de l'intervention volontaire.* — *a*) Une fois prise, la décision volontaire fixe l'esprit sur les motifs intellectuels de l'hypothèse adoptée. Bien plus, elle est cause qu'il les regarde comme énervant, de fait et actuellement, tous les motifs contraires. La simple considération intellectuelle de la question laissait voir qu'ils en étaient capables, que l'hypothèse étayée par eux avait la possibilité de triompher. Adopter cette hypothèse, c'est *non pas voir, mais tenir qu'il en est ainsi*. On ne l'affirme pas avec pleine assurance et de façon absolue, mais si l'affirmation est incertaine et craintive, c'est tout de même une affirmation[3].

1. II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, texte cité dans notre chapitre V, p. 208.

2. *De Verit.*, q. 14, a. 1. Dans certains cas, l'intervention de la volonté pourra être masquée derrière une façade de motifs purement intellectuels. Aucun intérêt de *l'ordre proprement sentimental* ne pousse le sujet à désirer que ceci soit vrai plutôt que cela : le bien désirable est ici, pour ainsi dire, un bien tout spéculatif; c'est le bien d'avoir un avis motivé sur la matière, une opinion fondée sur tout ce qu'il est possible de connaître dans l'état présent de la question. Alors il y aura un assentiment allant de soi vers le plus vraisemblable au point de vue intellectuel, tout motif d'un autre genre faisant défaut.

3. Voir ch. V, p. 205. « Opinans enim dicit verum esse quod opinatur » *Ethica*, VI, l. 8.

b) L'intervention de la volonté ne fait donc pas voir, dans l'hypothèse embrassée, ce que l'on n'y voyait pas auparavant. Il est certain que des dispositions subjectives peuvent modifier la perception d'un objet, mais ceci se passe de bien des façons, dont plusieurs sont tout à fait étrangères à l'exercice de l'opinion, considérée dans sa pure essence. Par exemple, l'amour, la haine font mieux apercevoir certains aspects des choses, ou au contraire empêchent d'en envisager d'autres. En ce cas, la vision est vraiment modifiée et son objet change : soit par l'addition d'éléments nouveaux, objectifs et valables, soit par la soustraction de certaines données aux regards de l'esprit. D'autre part, les passions stimulent la création imaginative : on trouve des haineux, des amoureux et des peureux, qui incorporent des fantômes aux réalités qu'ils considèrent. Mais tout ceci, qui peut précéder, conditionner ou influencer du dehors l'opinion, n'entre à aucun titre dans ses constitutifs essentiels. Tout ceci, en définitive, ne l'accompagne que d'une façon purement occasionnelle ou accidentelle, et ce qui la détermine à proprement parler doit être cherché ailleurs.

Dans tous ces cas, en effet, les tendances affectives et volontaires *transforment les données* sur lesquelles l'opinion devra se prononcer. Tant qu'elles agissent, l'état de la question ne reste pas le même : il est instable, en devenir, en évolution incessante. Au contraire, le jeu de la volonté dans l'opinion suppose, comme nous l'avons dit, une question déjà arrêtée, fixée dans sa structure et ses motifs, et *sur laquelle il n'y a plus qu'à prendre parti*. Et ce qui se passe alors, c'est ceci : entre telle hypothèse déterminée en elle-même et l'état du sujet, un rapport s'établit ; elle s'harmonise aux tendances personnelles ou les contrarie ; elle éveille dans l'homme un écho de sympathie ou une réaction d'antipathie. Parce qu'il est tel, elle lui agrée ou lui déplaît. Sans perdre ni gagner aucun trait absolu, elle prend, en face de lui, une coloration *relative*, elle lui apparaît, elle lui est véritablement bonne ou mauvaise. Et voilà, de façon précise, en quoi consiste l'impulsion volontaire propre à l'assentiment d'opinion. Telles sont les raisons qui font que l'esprit se porte, dans le champ du probable, de tel côté plutôt que de tel autre : elles appartiennent à l'ordre du bien, au domaine des fins spéciales à la volonté. A cet instant psychologique, la volonté n'est qu'un pur moteur : en face d'une donnée qui reste identique, elle pousse l'intelligence à faire acte d'assentiment ou de dissentiment, ou bien à se tenir dans la neutralité [1].

« Très nombreux, dit Newman, sont les cas où de bons arguments..., *et que nous avouons tels*, n'arrivent pas à incliner notre esprit,

1. I^{a} II^{ae}, q. 17, a. 6.

si peu que ce soit, vers la conclusion qu'ils indiquent... Nous rejetons sur celui qui la soutient la charge entière de faire la preuve, l'*onus probandi* », et en attendant, nous restons attachés à l'opinion contraire[1]. Donnons de ceci, quelques exemples « vécus ». Une femme ne croira pas à la culpabilité de son mari, parce que, si elle y croyait, la vie conjugale lui deviendrait impossible et que son foyer serait détruit : l'idée de l'innocence de cet homme lui est réellement indispensable, et jusqu'à démonstration du contraire, elle s'y attache obstinément. En dépit d'indices impressionnants, je refuse d'admettre la félonie d'un ami, parce que je l'aime et veux continuer à l'aimer. Un enfant désire faire l'aumône, mais il hésite à la pensée que peut-être ses parents ne l'y autorisent pas ; subissant l'attrait de la bonne œuvre, il opine pour sa licéité : cette opinion lui est avantageuse à un point de vue très noble. A propos d'une question philosophique, morale, disputée entre les doctes, un honnête homme, un fidèle chrétien, dépourvu des moyens de l'approfondir, raisonnera de la sorte : « Si j'adopte sur ce sujet l'opinion rigide, le point de vue sévère et affligeant, toute ma vie morale en sera troublée, affolée. Je choisis donc, pour ce motif, l'opinion « consolante » : elle est meilleure pour moi ». Pour obéir avec plus de docilité, un religieux adopte, dans les questions pratiques, pour la plupart dépourvues d'évidence, le point de vue de son supérieur[2]. Quelqu'un trouve utile d'avoir une opinion sur les événements et sur les hommes (et en effet, l'opinion, à défaut de la certitude, est déjà un bien intellectuel), mais il n'est pas en mesure de se livrer à des enquêtes personnelles sur tous ces sujets ; il en croira donc, de confiance, tel homme bien placé pour voir, tel informateur perspicace, sans d'ailleurs leur attribuer, par là-même, aucun privilège d'infaillibilité. Bien des fois nous adoptons une opinion, moins pour les garanties objectives qu'elle nous offre, que parce qu'elle cadre mieux avec notre système mental, avec nos opinions déjà admises et nos tendances : à ce point de vue, elle représente pour nous une économie de pensée... Il serait facile de multiplier les exemples. Dans tous ces cas — que l'on ne taxera sans doute pas d'imaginaires, — les raisonnements n'affectent pas nécessairement la forme explicite que nous leur avons donnée pour nous faire mieux entendre, mais ce sont bien de telles raisons, sinon de tels raisonnements, qui, agitées dans le clair-obscur de la pensée, décident de son adhésion.

1. *Grammar of assent*, p. 169.

2. C'est ce que l'on appelle l'obéissance de jugement. Elle n'est possible que dans les cas où l'évidence est absente ; et elle n'implique aucun assentiment ferme dans l'ordre spéculatif : elle ne consiste donc pas à se fausser l'esprit de propos délibéré. Cf. Schiffini. *Principia philosophica. Logica major*, Disp. I. thes. v, n° 242.

F) *Appréciation de ces actes.* — *a*) Psychologiquement, il n'est pas douteux que de tels cas se rencontrent et que notre description réponde à quelque réalité. Aussi bien, de l'aveu de tous, la volonté peut aller plus loin, et par des motifs de son ressort à elle, obtenir de l'intelligence un assentiment absolument ferme : c'est le cas de la foi ; c'est aussi celui de la fausse certitude, de l'erreur formelle, arrêtée, où trop d'affection pour un parti le fait embrasser à l'aveugle et complètement. A plus forte raison, un assentiment incertain et débile, comme celui de l'opinion, sera-t-il possible pour de pareils motifs.

b) Que dire maintenant de la légitimité intellectuelle de pareils actes ? N'oublions pas que l'assentiment ne consiste pas à se former une représentation de la réalité, mais simplement à s'attacher à une hypothèse déterminée par ailleurs : — que le jugement d'opinion ne prononce pas la vérité absolue de cette hypothèse, mais seulement sa vraisemblance ; — et qu'enfin toutes les fois que l'opinion est sérieuse, l'hypothèse qu'elle embrasse est appuyée de motifs solides. En opinant dans tel sens, je ne me trompe donc pas moi-même, je ne biffe pas d'autorité les motifs de l'opinion contraire : je leur laisse toute leur valeur théorique, je ne nie même pas que cette valeur, prise en elle-même et dans l'abstrait, puisse être supérieure à celle de mes motifs personnels[1]. Mais puisqu'en définitive, la vérité n'apparaît d'aucun côté, puisque toutes les probabilités peuvent n'être que de fausses apparences[2], et que quelques-unes de celles que j'aperçois le sont certainement, puisque la vraisemblance ne saurait en aucune façon tenir lieu de la vérité — la vérité est une chose unique, qu'on ne remplace pas et qui n'a point de succédané, — mon assentiment reste libre de se porter où il veut. Le parti où je m'engage, quand bien même il serait enveloppé d'apparences moins spécieuses, est peut-être le bon : la vérité gît peut-être au bout de la route que je prends, et c'est ce que je crois en la prenant[3] :

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable,

et le vraisemblable peut être faux. Sans recourir aux histoires racontées par Chesterton dans la *Clairvoyance du Père Brown*, ou par Edgar Poë dans ses *Contes Etranges*, l'expérience de la vie suffit à nous en convaincre.

Souvent cette question est présentée de façon singulièrement

1. Voir ci-dessus, p. 498 et 499, la citation de Newman, nos deux premiers exemples, et Schiffini, *loc. cit.*, p. 499, note 2.

2. « Fallibile signum ». *De Verit.*, q. 18, a. 6.

3. Ci-dessus, p. 497, E, a.

inexacte. A lire certains exposés, on pourrait croire qu'il y a, dans les questions probables, plusieurs chemins pour arriver à la vérité, dont l'un serait « plus sûr » et l'autre « moins sûr ». Mais non : il n'y en a qu'un, qui, seul, exclusivement, conduit au vrai, tandis que l'autre mène droit à l'erreur, à l'erreur pure et sans atténuation. Or, quand on opine, on ne sait pas, on n'a, pour le moment, aucun moyen de savoir quels sont ces chemins. Le pire peut bien être celui qu'indiquent les probabilités les plus impressionnantes : de sorte qu'en marchant vers le plus vraisemblable je puis parfaitement tourner le dos à la vérité. Il n'est donc pas juste de dire qu'en prenant telle des voies ouvertes devant lui, l'esprit s'aventure du côté de l'erreur et court plus de *risques objectifs* d'y tomber. La vérité est qu'*on ne sait pas ce qui en est*, que tout un côté de la question demeurant irrémédiablement voilé, il est impossible d'apprécier celle-ci dans son ensemble et de façon vraiment objective. Les vraisemblances que j'aperçois ne représentent qu'une partie limitée, fortuitement apparue, minime peut-être, de l'état des choses. Placé ailleurs, informé autrement, je verrais peut-être la situation se renverser à mes yeux : il est du moins certain qu'elle m'apparaîtrait considérablement modifiée. Quand les ténèbres enveloppent la moitié d'un spectacle, il n'est pas loisible de faire comme si on le voyait tout entier : la *formido oppositi* est un sentiment fondé qui tient compte de la zone d'ombre.

c) Au point de vue moral, l'intervention de la volonté, qui fait choisir un parti, simplement parce qu'il agrée davantage, est-elle légitime ? Ceci dépend de la valeur des motifs moraux qui auront dicté ce choix. L'opération étant correcte au point de vue intellectuel, pour être morale, il lui suffira d'être ordonnée à une bonne fin. La bonté du choix viendra donc du but visé ; selon que celui-ci sera bon, meilleur, excellent, mauvais ou pire, l'opération sera elle-même licite, louable ou défendue. Parmi les cas décrits ci-dessus, plus d'un nous semble d'une moralité irréprochable[1].

1. En étudiant ici, par les principes et de façon générale, la doctrine philosophique de l'opinion, nous avons laissé de côté, à dessein, la question de l'usage de la probabilité en morale. Nous estimons, en effet, que l'intérêt psychologique et critique de cette doctrine a été souvent voilé par le souci des répercussions qu'elle pouvait avoir sur les systèmes de casuistique, et que la discussion que l'on en a faite a été empoisonnée par des querelles d'école. A nos yeux, la doctrine *morale*, connue sous le nom de probabilisme relève certes des observations générales que l'on a pu lire ici, mais beaucoup plus de ce principe spécial, qui appartient au domaine juridique : quand le sens d'une loi est ambigu, quand la jurisprudence varie à son sujet, quand les spécialistes se divisent sur la façon de l'interpréter, aucune interprétation n'a de force obligatoire, et l'on peut dire que, sur ce point, la loi n'est pas suffisamment promulguée ; ce principe n'est pas probable, mais certain.

*
* *

Note sur le domaine de l'opinion chez Aristote et saint Thomas. — Certaine classification aristotélicienne, à laquelle semble se rallier saint Thomas, peut faire difficulté aux esprits modernes. D'après elle, les objets de la connaissance se répartissent en deux catégories : celle du nécessaire et celle du contingent, et la seconde relève tout entière de l'opinion. Pas de certitude portant sur « ce qui peut être autrement ». La conception aristotélicienne de la science dérive de ces principes : pour Aristote, comme pour Platon, le terme propre de la science est, non pas la simple réalité, mais la vérité immuable. Saint Thomas reprend ces vues et les développe[1]. D'autre part, néanmoins, il y a certainement pour Aristote, et incontestablement pour saint Thomas, des certitudes dont l'objet est une réalité contingente. Telle est la certitude des faits sensibles actuellement expérimentés : « nec opinio potest esse de ipsis visis... secundum sensum[2] ». « Dicimur scire sensibilia de quibus certi sumus... cum cadunt sub sensu[3] ». Les faits d'expérience sont nécessaires pendant qu'ils sont : « præsentia, in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent : necesse est enim Socratem sedere dum sedet »[4]. De même la mémoire, qui garde le souvenir des simples faits passés[5], a un objet nécessaire, car « præterita in necessitatem quamdam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est »[6].

Il y a donc, dans le contingent, du nécessaire, et non pas seulement de ce nécessaire universel que l'abstraction dégage du particulier et qui compose la science proprement dite[7], mais du nécessaire individuel.

En effet, la racine de la contingence, c'est la « puissance », c'est-à-dire l'indifférence à être ou n'être pas, à être actué d'une façon

1. « Quia *contingentium cognitio non potest habere certitudinem veritatis repellentis falsitatem*, ideo, quantum ad solam cognitionem pertinet, contingentia praetermittuntur ab intellectu qui perficitur cognitione veritatis ». *Ethic.* VI, l. 3, p. 201[1]. Cf. l. 1, p. 195[2]; — *Poster. Analyt.* I, l. 1; l. 44. (Aristote, ch. xxxiii); — *de Verit.*, q. 15, a. 2, ad. 3[m]; — II[a] II[ae], q. 1, a. 4, etc.

2. II[a] II[ae], q. 1, a. 4.

3. *Ethic.* VI, l. 3. Cf. II[a] II[ae], q. 49, a. 6; — IV[o] *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 4, sol. 1.

4. II[a] II[ae], q. 49, a. 6, et *loc. cit.*

5. I[a], q. 79, a. 6, c et ad 2[m].

6. II[a] II[ae], q. 49, a. 6. Cf. *Quodlib.* V, a. 3. Voir aussi ci-dessus, ch. XI, p. 425, sq. et la note L a la fin du livre.

7. *Verit.*, q. 15, a. 2, ad. 3[m]; — I[a], q. 86, a. 3; — *Ethic.* VI, l. 1, fin; — *Post. Anal.* I, l. 14, p. 109, etc.

ou d'une autre. Mais une fois l'acte reçu, cette indétermination est levée, et, dans la mesure comme pour la durée où elle l'est, la possibilité du contraire se trouve éliminée[1]. Par le fait que le contingent se réalise, il entre sous les lois nécessaires de l'être : le moindre événement particulier que j'affirme, incarne en soi le principe d'identité[2].

Voici donc, je crois, la solution de l'apparente antinomie présentée par ces textes[3]. Tant que la levée définitive de l'indétermination et l'actuation de la puissance « ad utrumlibet » demeurent cachées à l'intelligence, celle-ci se trouve en face du contingent pur et simple ou proprement dit, sur lequel elle ne peut former tout au plus qu'une opinion[4]. C'est très souvent le cas pour les événements et les phénomènes sensibles, notifiés par le témoignage ou par quelque autre signe probable. Mais quand le contingent, fixé dans l'existence, s'offre en cet état à l'esprit, il n'est plus, à proprement parler, contingent : pour un moment, si fugitif soit-il, il a cessé de l'être. Par application en elle de lois nécessaires, par réfléchissement sur elle de principes évidents, une matière mobile et fluente se solidifie et se fixe : de contingente elle devient certaine. Elle donne prise à la science, entendue, non pas, à la vérité, dans le sens plus strict, mais dans le sens d'une connaissance infaillible[5].

Cela étant, j'estime que ce n'est pas suivre exactement Aristote et surtout saint Thomas, que de donner pour objet à l'opinion et de grouper sous la rubrique de probabilité toute la matière contingente, fixée ou non[6]. Cela oblige à parler d'une opinion affranchie de toute crainte[7] — ce qui n'est guère thomiste ; de preuves

1. I^a, q. 86, a. 3 : « potentia pertinet ad materiam, necessitas autem consequitur rationem formae ».

2. « Veritas enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas et praecipue in hoc principium quod affirmatio et negatio non sunt simul vera ». I^{us} *Sent*., dist. 9, q. 5, a. 1. Voir toute la réfutation des sceptiques par Aristote fondée sur ce principe. *Met.* III, par exemple ch. IV et ch. V ; Saint Thomas : *Met.* IV, l. 6 à 14. Cf. le premier chapitre de ce livre, p. 20 et 21.

3. Je suis ici très exactement une distinction proposée par Saint Thomas lui-même : I^a, q. 14, a. 13. Voir plus haut, ch. XI, p. 426.

4. Il faut noter qu'un objet nécessaire en lui-même peut se présenter sous ces apparences contingentes *Poster Anal.* I, l. 44.

5. I^a, q. 14, a. 13. — *Ethic.* VI, l. 3. — Voir ci-dessus ch. V, p. 179, 180 et surtout ch. XI, p. 425 sq.

6. Par exemple, Jean de Saint-Thomas dit que ce jugement « Rome existe » n'est qu'une opinion *Logica*, II^a Pars, q. 26, art. 4, p. 711-712), et que cependant « *il est impossible* que tous ceux qui nous attestent le fait s'entendent pour nous tromper ». (*In* II^{am} II^{ae}, q. 1. Disp. 3, a. 1. Solv. arg. 1^m.) De même D. Soto (*Ap.* Gardeil : *La Certitude probable ; Revue de Kain*, 1911, 2^e article, p. 468-469. L'auteur de cette étude suit Soto sur ce point). Le R. P. Richard O. P. range les « cas de perception sensible immédiate » dans l'opinion. (*Le Probabilisme moral*, p. 57, 58, 76, 82, etc.). De même le R. P. Gardeil (*op. cit.*, I^{er} article, p. 259).

7. Les mêmes auteurs.

simplement probables, et suffisantes néanmoins pour fonder une conclusion certaine de crédibilité [1] — ce qui est peu conforme au vocabulaire employé dans les définitions de l'Eglise [2]; enfin, du probable, — qui peut être faux — comme « d'un genre de vérité » [3]. D'ailleurs, indépendamment de toute question d'autorité, si l'on regarde les choses en elles-mêmes, il est trop clair qu'un abîme sépare l'expérience immédiate, qui nous fait saisir de la façon la plus sûre une réalité, et l'opinion, qui est un assentiment à l'inaperçu, toujours accompagné d'une crainte d'erreur. Il est non moins évident qu'une « foi scientifique » au témoignage n'est pas une opinion, mais une certitude fondée sur l'impossibilité du contraire. « Impossibile est... » dit Jean de Saint-Thomas [4].

* * *

Une question plus difficile est celle de la certitude qu'Aristote et saint Thomas ont attribuée à l'histoire. Il est entendu que l'histoire n'est pas une science au sens strictement aristotélicien, puisqu'elle porte sur des faits particuliers. Mais de ces faits arrive-t-elle du moins à prouver la vérité? Il faut avouer que, sur ce point, la pensée d'Aristote et même de saint Thomas restent douteuses. Le dernier semble dire que le témoignage ne peut jamais produire une certitude parfaite [5]. Quand il parle des miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des apôtres, comme de preuves décisives de la révélation, on dirait qu'il ne les considère comme tels qu'à l'égard des

1. Gardeil, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2e édition, p. 165 sq.

2. Denzinger, n° 1171 (la condamnation a un double objet comme le prouve le mot *Immo*); — 2025.

3. Gardeil, *La Certitude probable*, 1re art., p. 241. On peut diviser la vérité certaine actuelle, réalisée, en vérité *nécessaire* (qui ne peut pas ne pas être) et vérité contingente (*qui est*, mais pourrait ne pas être), et dire que cette dernière est une vérité imparfaite, d'ordre inférieur : « Verum necessarium et verum contingens videntur se habere sicut perfectum et imperfectum in genere veri ». (*Ethic.* VI, l. 1). Mais cette division s'applique à des vérités existantes, certaines, et le probable n'est rien de tel. Il ne faut pas le concevoir comme un *objet réel*, qui demeure voilé, imparfaitement manifesté, comme une *vérité certaine* à laquelle il ne manque que d'être bien aperçue. Il n'est qu'une pure *apparence*, un ensemble d'indices derrière lesquels on ne sait pas s'il y a de la vérité.

4. *In* IIam IIae, *loc. cit.*, voir ci-dessus, ch. V, p. 200 sq.

5. IIa IIae, q. 70, a. 2 : Dans les questions judiciaires, où l'on s'appuie sur des témoignages, pas de « *certitudo demonstrativa* », mais seulement une « *certitudo probabilis*, quae *ut in pluribus* veritatem attingat, etsi *in paucioribus* a veritate deficiat ». Cette certitude peut donc répondre quelquefois à une fausseté : « Mais il est probable que la vérité se trouve plutôt dans les dires des témoins, qui sont plusieurs, que dans ceux de l'accusé qui est seul. Est probabile *quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius*. Et voilà pourquoi une disposition raisonnable du droit... porte qu'on doit s'en tenir aux dires des témoins ». Cette disposition raisonnable « rationabiliter institutum est », est une mesure pratique, une économie nécessaire aux besoins de la société, et non une détermination de la vérité.

témoins oculaires [1]. Cependant la foi des croyants modernes repose, elle aussi, sur ces miracles, pris comme des faits passés, connus seulement par témoignage : elle suppose ce fondement général qui est la vérité certaine de l'histoire évangélique [2]. Nier la certitude du témoignage, n'est ce pas ruiner ce fondement ? Saint Thomas maintient cependant avec fermeté que tout croyant doit posséder l'évidence de ses motifs de crédibilité [3]. Mais il ne s'en explique pas autrement. Quoi qu'il en soit, les déclarations de l'Eglise, postérieures à son époque, affirment catégoriquement le caractère certain et même évident des motifs de crédibilité tirés des miracles du passé [4], et par là, ils mettent, ce semble, le croyant dans la nécessité d'admettre une vérité historique accessible à la raison de façon certaine.

1. Voir *Contra Gent.*, III, ch. CLIV ; — III[e] *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 3[m] ; — III[a], q. 43, a. 1 ; — *Quodlib.* II, a. 6, etc. Et rapprocher *Ethic.* VI, l. 3 : « Tunc enim potest certitudo haberi [de sensibilibus], cum cadunt sub sensu ». — Le P. GARDEIL interprète SAINT THOMAS dans ce sens (*La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 90, 165, note 1. Cf. P. BAINVEL, *Revue pratique d'Apologétique*, 1908, p. 167, 175, 176, notes, etc.).

2. Concile du Vatican, *Constitutio et Canones de Fide catholica*. DENZINGER, 1790, 1794, 1813. Il s'agit là des motifs de la foi actuelle, accessibles à tous encore aujourd'hui.

3. « Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi ». II[a] II[ae], q. 1, a. 4, ad 2[m].

4. Concile du Vatican, *loc. cit.*

APPENDICE VII

L'ÊTRE DE RAISON

Il ne faut pas confondre l'être de raison avec les constructions de l'imagination, où l'esprit ne perçoit aucune contradiction, qu'il peut même juger possibles : telle, par exemple, une montagne d'or. L'être de raison, au sens propre et strict, est ce qui tire toute sa réalité de l'esprit, ce qui n'a, indépendamment de lui, rien d'actuel ni de possible ; c'est du négatif, du contradictoire, de l'irréalisable, du néant. « Talia [scilicet entia rationis], dit l'opuscule *de Natura Generis, essentias non habent* quæ sunt principia existendi[1]. » Et Cajetan : « *non habet* ens rationis *essentiam aliquam* »[2].

Pour que l'être de raison apparaisse, il faut que des négations soient placées sous le symbole de l'être, traitées comme des réalités. Concevoir un œil privé de la vue, un homme qui meurt, le cercle comme excluant les propriétés du carré, Dieu comme ne dépendant point de ce qu'il crée, ce n'est pas former des êtres de raison. Mais dire : la cécité *affecte* l'œil, la mort *a frappé* cet homme, le cercle carré *implique* (mot positif) des caractères inconciliables, l'action divine *s'oriente* vers tel but extérieur (alors que cette orientation n'existe pas, ne peut pas exister), c'est construire autant d'êtres de raison[3].

L'être de raison résulte donc de deux éléments :

a) L'élément négatif, qui est *id quod concipitur*. — *b*) Le vêtement positif — idée d'être, d'action, de qualité etc., — dont l'esprit enveloppe la négation, sous lequel il l'envisage : *modus quo concipitur*. C'est l'application de cette forme positive à une donnée négative qui constitue l'être de raison.

Pourquoi ce déguisement ? Parce que l'esprit a affinité avec l'être et répugne au non-être, celui-ci n'offrant aucune prise à la saisie.

1. Ch. III. L'opuscule, que l'on trouve parmi les œuvres de Saint Thomas, n'est pas de lui.

2. Commentaire du *De Ente et Essentia*, in cap. I, q. 1.

3. Cf. Suarez, *Disput. Metaph.*, LIV, sect. 2, n° 15.

Originairement, l'esprit ne conçoit la négation que dans l'être ou par rapport à lui. Et l'ayant conçue, il la représente volontiers par des symboles empruntés à l'être, qui lui fournissent le moyen de la manier plus aisément. Il ne prend pas ces symboles pour eux-mêmes, pas plus qu'en mathématiques il ne s'attache aux x et aux y qui signifient les quantités et leurs rapports. Il n'envisage pas vraiment le cercle carré comme une figure de géométrie, la mort comme un individu actif, la cécité comme une qualité, la relation de Dieu aux créatures comme existante. Mais, pour la facilité de ses opérations, il fait comme s'il en était ainsi : « ratio de eis non-entibus *negotiatur* quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid »[1]. L'esprit emploie des formules abrégées, des notations paradoxales, qu'il ne prend pas à la lettre. Et ainsi l'être de raison représente une *économie de pensée*, un moyen facile de poser et de traiter les problèmes, un résumé pratique d'opérations mentales assez complexes[2].

Inutile, après cela, de montrer qu'il constitue, pour la connaissance, un terme saisissable. Cette construction artificielle, dressée devant l'esprit et par lui, se compose d'idées positives ou négatives, qui ont la même origine que les autres, et dont la combinaison n'est pas arbitraire, mais prétend représenter, indirectement il est vrai, la réalité[3].

1. Saint Thomas : *Met.* IV, l. 1, p. 543[1].

2. Si l'on considère *les ingrédients* que l'être de raison emprunte à la réalité et met en œuvre, on peut le diviser en deux classes : 1° Celui auquel la réalité ne fournit, comme fondement, qu'une négation : c'est l'être de raison total et pur : exemple, la cécité. — 2° Celui qui - inexistant et irréalisable comme tel — enferme cependant un noyau positif tiré du réel, mais que l'esprit a « complété », c'est-à-dire modifié et traité à sa façon : c'est l'être de raison « par complément, *completive* ». Exemple : l'universel, le temps. Cf. I[e] *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, et Cajetan, in I[am], q. 28, a. 1, § *Et per hoc patet*).

Si, d'autre part, on considère *ce que l'être de raison signifie* et qui ne peut être qu'absolu ou relatif, on le divisera en négation et en relation de raison. Saint Thomas, *de Veritate*, q. 21, a. 1. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Logica, loc. infra citat.*).

3. Voir sur tout ce sujet : Saint Thomas : I[a], q. 16, a. 3, ad. 2[um] ; q. 28, a. 1 ; I[a] II[ae], q. 8, a. 1, ad 3[m] ; *Met.* IV, l. 1 ; *de Veritate*, q. 21, a. 1 ; I[e] *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1 ; — Cajetan : Commentaire du *de Ente*, ch. 1, q. 1 ; Commentaire de la *Somme* : I[a], q. 28, a. 1 ; — Suarez : *Disp. Met.* LIV ; — Jean de Saint-Thomas : *Logica*, II[a] Pars., q. 2. — Remer : *Summa Praelect.*, t. I, *Metaph. Gener.*, q. 1, § 5 ; — Goudin : *Metaphysica*, q. 6.

APPENDICE VIII

COMMENTAIRE DES TROIS PREMIERS ARTICLES DE LA QUESTION I *DE VERITATE*

La première question du *de Veritate* est un texte difficile en plusieurs de ses parties, comme le prouve la diversité des interprétations qu'il a suscitées, l'antagonisme des opinions qui ont prétendu y trouver un appui. Tout le monde le cite, mais chacun l'entend à sa façon. Ce n'est pas que les formules employées soient obscures en elles-mêmes, mais la matière subtile et fuyante fait qu'on peut aisément se méprendre sur le point de vue où l'auteur se place en les articulant. Pourtant, en dépit des difficultés, il faut aborder ce texte, car il constitue l'exposé le plus complet et le plus suivi que saint Thomas nous ait donné de sa doctrine sur la vérité[1]. On ne peut absolument pas le laisser dans l'ombre. Et puisque nous-même en faisons état, nous devons dire comment nous l'entendons et donner sommairement les raisons de notre exégèse[2].

Nous examinerons ici les trois premiers articles de cette *Question disputée*. Avouons avec candeur que l'enchaînement des idées nous y semble très apparent. Certaines interprétations le rompent néanmoins. Elles appliquent à la matière exposée des distinctions préparées d'avance et qui ne sortent pas du texte : ici il s'agit de la vérité « ontologique », et là de la vérité « logique ». Ainsi la pensée de l'auteur semble sautiller perpétuellement d'un point de vue à

1. Celui de la *Somme*, I^a^, q. 16 et 17, précis et dense, est certainement moins complet. Des considérations, qui ont leur prix, y sont omises. Après lui, on peut citer certains passages du *Commentaire sur la Métaphysique* (par exemple, VI, 1, 4) ; dans les *Sentences*, I^o^, dist. 19, q. 5, a. 1, etc.

2. L'ouvrage étant l'un des premiers de Saint Thomas (voir les dates comparées ci-dessus, ch. VI, p. 239, note 2), on pourrait d'abord soupçonner quelques unes des opinions qui s'y rencontrent d'avoir été abandonnées dans la suite par l'auteur. Et cela, au cas où des exposés plus récents les démentiraient. La chose peut se vérifier pour certains détails, que nous signalerons à l'occasion. (Nous l'avons déjà fait à propos de l'article 9. Cf. ci-dessus, ch. VI, *loc. cit.*). Mais pour l'ensemble, il n'est pas douteux que la conformité existe, et que les divergences particulières, s'il y en a, se développent sur un même fonds de pensée.

l'autre et se briser en petits morceaux disparates. D'autres interprétations — ou les mêmes — traduisent la préoccupation de trouver un terrain d'entente entre saint Thomas et Kant ou les idéalismes modernes[1]. Et celles-ci courent le risque d'écarteler la pensée thomiste pour la faire cadrer avec des points de vue fort éloignés des siens. Efforçons-nous plutôt de lire ces textes avec des yeux neufs et un esprit libre, comme si nous ignorions tout de la philosophie de la vérité, sans autre souci que de nous laisser docilement pénétrer par l'enseignement de l'auteur. A qui procède ainsi, ces trois premiers articles — comme tout le reste de la question — se montrent d'une parfaite unité.

ARTICLE 1er : QU'EST-CE QUE LA VÉRITÉ?

Le but de cet article est de rechercher la notion exacte et l'essence propre de la vérité, de voir à quoi elles se ramènent et se réduisent dans leur fond. Aucune distinction n'est faite ici entre les applications multiples de la notion, entre les diverses réalisations de l'essence. Il ne s'agit donc spécialement ni de la vérité « ontologique », ni de la vérité « logique », mais simplement de la vérité en elle-même, dans son acception la plus pure, la plus nue et la plus foncière — qui nous est présentée comme unique. Pour cette recherche, le procédé employé, très familier à saint Thomas, est l'analyse régressive, distincte de la démonstration proprement dite : « *sicut* in demonstrabilibus »... Or cette analyse nous fait remonter jusqu'à l'être, dont la notion est l'étoffe commune où toutes les autres se découpent.

La vérité, en effet, n'est qu'un rapport entre l'être et un autre terme de même amplitude, « natum convenire cum omni ente », et, comme l'être comprend tout, ce terme ne peut être qu'une espèce d'être[2] : « l'âme », l'esprit, la connaissance, dont la nature consiste précisément en un pouvoir de s'adapter à tout l'être, de l'embrasser, de le prendre spirituellement. Cette adaptation suppose une similitude de l'esprit et de l'être, une même forme, des caractères identiques de part et d'autre[3], et donc, pour l'ensemble des connaissances humaines, une assimilation à l'objet[4]. En ceci précisément, en ce fait unique et à deux faces — que l'être correspond à l'âme connaissante et que l'âme correspond à l'être — consiste la vérité, l'unique vérité, toute la vérité et toute vérité : « *quæ quidem*

1. Cf. MERCIER : *La Notion de la Vérité. Revue Néo-scolastique*, novembre 1899, p. 383.

2. « Convenientiam unius entis *ad aliud* [ens] ».

3. Cf. ci-dessus, ch. I, p. 35 et 36; ch. II, p. 54 sq.; ch. IV, p. 141, 142, et surtout 145.

4. Cf. Appendice II.

correspondentia adæquatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur... Secundum id quod formaliter rationem veri perficit, .. dicit Isaac *quod veritas est adæquatio rei et intellectus* ». Telle est donc, d'après saint Thomas, la seule notion formelle et intégrale de la vérité.

Partout où ce rapport sera constitué, et dès qu'il le sera, la vérité existera, même s'il n'y a pas alors connaissance. La vérité a un rapport intime et un ordre essentiel à la connaissance, mais elle se réalise sans elle. En effet, notre texte donne, comme exemple de l'adaptation du sujet à l'objet, l'espèce impresse qui, dans la connaissance sensible, précède et prépare la sensation : « sicut visus, per hoc quod *disponitur* per speciem coloris, cognoscit colorem... Assimilatio dicta est *causa cognitionis* ». Bien plus, on peut dire que, nulle part, la vérité n'est *formellement* la connaissance, que les deux concepts ne sont pas interchangeables, mais que la connaissance suppose et enveloppe la vérité, comme sa condition essentielle ou sa propriété. L'acte de connaissance est essentiellement une prise spirituelle de l'objet, de « la chose » : rien d'autre. Mais si on l'analyse, on découvre en lui la forme de « la chose », par quoi il est « égalisé », mis en correspondance avec elle : et ceci est la *raison* pour laquelle il peut l'appréhender et l'appréhende en effet[1]. Par exemple, au début de la connaissance intellectuelle abstraite, la forme de l'objet, non encore connue (espèce impresse), met la faculté en état de le saisir; au terme, la même forme, connue cette fois (verbe), la met en acte de le saisir[2].

Voilà ce qui se passe du côté du sujet : une mise en équation, qui peut comprendre plusieurs moments, plusieurs phases, plusieurs modes — ajoutons : qui peut naître également de l'influence de l'objet sur le sujet ou, à l'inverse, de celle du sujet sur l'objet[3],

1. « Ista autem adaequatio intellectus ad rem, *non accipitur ex parte actus*, quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectae, ut illi dicatur adaequatus vel inadaequatus, licet ex aliqua ejus similitudine *proceditur* et ad similitudinem *terminetur* : sed *accipitur ex parte formae intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis et illi adaequatus*. Unde veritas, ex parte intellectus, dicit aliquam formam in intellectu quae est similitudo rei intellectae, secundum quod per ipsam intellectus rei adaequatur »... (Silvestro de Ferrare, *Commentaire de la Somme contre les Gentils*, I, ch. LIX, § 4, à propos du présent article du *de Veritate*).

2. « Prius, ordine naturae, producitur conceptus quam res ad extra intelligatur : ex quo sequitur quod, *prius naturaliter, intellectus non conceptum adaequatur rei, quam rem extrinsecam cognoscat*. Et quia veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, ideo prius ordine naturae intellectus est verus quam ad rem ad extra terminetur : et hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta, et ut egreditur ab intellectu, sed ut ad rem in quantum est in seipsa, terminatur, est effectus veritatis, et finem veritas pertinet ad id quod dicitur [scil. ad verbum] » (*Ibid.*, 2). C'est dans le sens exprimé par ces derniers mots que Saint Thomas écrit : « Terminus cognitionis, quod est verum », I^a, q. 16, a. 1. Cf. ci-dessous, p. 518, note 4.

3. Cf. *art. seq.*

— mais qui reste toujours identique en son essence : la forme de la chose se trouve dans l'esprit.

Du côté opposé, nous apercevons « la chose » elle-même. Elle constitue l'autre terme du rapport. On voit immédiatement qu'elle lui est indispensable, car un rapport amputé d'un de ses termes s'évanouit. Si l'on fait abstraction de la chose, on perd l'idée même du rapport de vérité. On voit aussi que ce second terme, étant une chose quelconque, peut se trouver en dehors du sujet[1]. Qu'il soit connu *par le moyen* d'un concept, cela n'en fait pas, pour autant, un être de raison, ni même une entité psychologique. Sa nature demeure ce qu'elle est; et c'est avec elle, avec ses caractères objectifs, dans la mesure où ils se manifestent, qu'il est considéré et comparé par l'esprit à autre chose. Le concept ne figure là que comme instrument des opérations mentales.

Ainsi, la « res » qui constitue l'un des deux termes de l'équation n'est pas réductible à « un concept » : c'est une chose, prise pour elle-même, bien qu'un concept puisse être le moyen dont l'esprit se sert pour la considérer[2]. Et donc la vérité ne saurait se définir la comparaison de deux concepts.

Cette chose, à quoi l'esprit s'égale, ne peut pas davantage être identifiée avec la forme objective qui vient le modifier et le mettre en état de connaître[3] : car celle-ci se tient du même côté que lui et ne constitue avec lui qu'un même terme, en face duquel se place le terme antithétique : la chose.

Mais parfois, dira-t-on, cette « chose » n'est qu'un être de raison. Et alors au moins les deux termes se trouvent dans l'esprit. Soit, mais ceci n'est pas de l'essence de la vérité; c'est un cas particulier, occasionnel, « per accidens », non la règle. Et une définition ne se construit pas sur ce qui est *per accidens*, mais sur ce qui est *per se*. Au reste, ce cas ne prouve qu'une chose : c'est que la vérité s'achève, « *completur* », dans l'esprit, et qu'un terme intérieur peut lui suffire[4]. Encore faut-il se souvenir que l'être de raison n'a aucun titre à figurer dans un rapport de vérité, sinon celui d'être un symbole de l'état réel des choses[5].

Cette doctrine établie, saint Thomas en tire quelques conséquences, et il classe, par rapport à elle, les diverses définitions de

1. *Quodlib.* VII, q. 1, a. 4, cité plus bas, p. 514, note 3.

2. Cf. ci-dessus, ch. VI, p. 238, 240, 241, et I[a], q. 16, a. 2; — *Met.*, VI, l. 4. (Voir ch. VI, p. 241, note 4); — *Contra Gent.*, I, ch. LIX, § 1.

3. Cf. page précédente.

4. I[o] *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 5[um].

5. Cf. Appendice VII.

la vérité données par les auteurs. L'équation de vérité a des tenants et des aboutissants. Avant elle, il y a l'être qui en est le fondement. Après elle, au moins d'une postériorité de raison, il y a la connaissance qu'elle conditionne. Or c'est une loi générale de la pensée et du langage que la notion comme le nom d'une réalité dérivent, par un glissement naturel, vers ce qui la touche, s'y appliquent en des sens relatifs et diminués. C'est la loi de l'analogie[1]. Elle se vérifie dans le cas présent. Les préliminaires et les résultats de la vérité s'imprègnent d'elle, pour ainsi dire, et lui prennent son nom. De là, trois catégories de définitions du vrai. Les unes parlent de la chose à quoi l'esprit correspond et qui est le fondement de la vérité : « le vrai, dit saint Augustin, c'est ce qui est ». D'autres parlent de la connaissance qui, logiquement, suit la vérité : « le vrai, dit saint Hilaire, est ce par quoi l'être se manifeste et se découvre [à l'esprit] ». Mais celles-là seules sont formelles et strictes qui indiquent le fait précis où la vérité se réalise, dans son essence propre de rapport : « le vrai, dit Isaac[2], est l'équation de la chose et de l'esprit[3] ».

1. Plus exactement : d'une certaine espèce d'analogie, car il y en a peut-être d'autres. C'est à la métaphysique qu'il appartiendra de le dire.

2. Isaac Israeli, médecin et philosophe juif, qui vécut en Egypte entre 845 et 940. Il écrivit en arabe, mais les scolastiques possédaient les traductions latines de ses écrits, faites par Gérard de Crémone († 1187). La définition de la vérité se trouve dans le *Livre des Définitions*, comme le dit Saint Thomas (I^a, q. 16, a. 2, ad 2^um). Ce livre n'est d'ailleurs qu'une compilation de textes empruntés à Aristote, aux Néoplatoniciens, etc. ; et donc, la fameuse définition doit remonter plus haut. (Ueberweg-Baumgartner : *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*. Berlin, 1915, p. 394).

3. Quelques-unes de ces définitions donnent lieu à des remarques spéciales. Il convient de noter d'abord qu'elles ne sont pas distribuées de la même façon dans les divers ouvrages de Saint Thomas : il y en a qui changent de place. La définition d'Isaac qui, dans notre texte, comme dans les *Sentences* (I^a, dist. 19, q. 5, a. 1), est réservée à la vérité formelle, considérée en elle-même, est appliquée dans la *Somme* et à la vérité des choses et à celle de l'esprit : « potest ad utrumque pertinere ». Y a-t-il là une véritable différence ? Je ne le pense pas, car la vérité formelle se vérifie dans l'un et l'autre cas : c'est, avons-nous dit, une équation qui peut être considérée par ses deux bouts.

De même la définition anselmienne : « Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis », qui est placée dans le *de Veritate* à côté de la précédente, passe dans la *Somme* (I^a, q. 16, a. 1), à la vérité des choses, tandis que, dans les *Sentences*, elle comprend « omnes veritatis acceptiones ». (Il ne faut pas oublier que le point de vue n'est pas exactement le même dans ces divers ouvrages. Cf. ci-dessous, p. 518).

Mais comment Saint Thomas l'a-t-il comprise ? Il pouvait lire, il avait lu certainement l'ouvrage de Saint Anselme, d'où elle est tirée (*Dialogues sur la vérité*, ch. XI, Migne, t. CLVIII, col. 480). Or là, elle se présente d'abord très nettement comme exprimant la vérité des choses par rapport à l'intelligence divine : « Quidquid est quod debet esse recte est... Igitur omne quod est recte est... Si igitur veritas et rectitudo ideirco sunt in rerum essentia quia hoc sunt quod sunt in summa veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem » (*Loc. cit.*, col. 475. Cf. ch. II et X). Cette rectitude diffère de la rectitude matérielle, physique, que les sens aperçoivent, par exemple dans une baguette droite. Voilà pourquoi elle est dite « sola mente perceptibilis ». Mais cette dernière remarque introduit le point de vue relatif à l'intelli-

ARTICLE 2 : SI LA VÉRITÉ EST PLUTÔT DANS L'ESPRIT QUE DANS LES CHOSES.

Des définitions rapportées à la fin de l'article précédent, il résulte que la notion de vérité comporte des sens divers et analogiques, dont un seul pourtant est formel et strict : la notion ne se vérifie proprement que dans le rapport établi entre la pensée et les choses, Or c'est là un rapport réel ; la vérité est un fait, il y a des pensées qui correspondent aux choses et des choses qui correspondent aux pensées [1]. Saint Thomas le suppose évidemment. Mais un rapport de ce genre a sa place dans le monde réel ; il en affecte certaines portions ; il se développe dans tels ou tels êtres. Où donc la vérité subsiste-t-elle ? Dans quelle région la voit-on éclore ? Essentiellement elle comprend deux termes, réels l'un et l'autre : la pensée et la chose. Mais dépend-elle également, au même titre et de la même façon, de l'un comme de l'autre ? Ou bien y en a-t-il un qu'elle pénètre de préférence, à qui elle apporte toute la réalité, toute la perfection qu'elle implique ? Le rechercher est le but de ce second article.

Nous savons déjà que l'équation de vérité est la préparation ou, du moins, la condition de la connaissance (article 1[er] ci-dessus) : en cela elle s'ordonne tout entière au perfectionnement de l'esprit. Or celui-ci peut se trouver, à l'égard des choses et de la connaissance qu'il en prend, dans deux attitudes différentes. Ou bien il reçoit d'elles la forme par laquelle il leur devient semblable : c'est l'intellect spéculatif, « intellectus speculativus... accipit a rebus ». Ou bien créateur, artisan, fabricateur d'objets, il leur impose la forme de sa pensée : c'est l'intellect pratique, « intellectus practicus causat res ». Considérons d'abord le premier, auquel se rapporte tout le début de l'article.

gence humaine. On peut donc trouver, dans le texte de SAINT ANSELME, et la vérité des choses et celle de l'esprit. C'est ainsi que l'entend le *Commentaire sur les Sentences* (*loc. cit.*). Mais que veulent dire les expressions du *de Veritate* : « Rectitudo ista secundum adaequationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus dicit quod definientes verum, dicimus esse quod est aut non esse quod non est ». (Cf. IV *Met.*, l. 16) ? Est-il question ici de la correspondance des choses à l'intelligence divine (sens adopté dans la *Somme* : « rectum est quod principio concordat »), ou de celle de l'intelligence humaine aux choses ? Il semble que ce ne soit ni de l'une ni de l'autre, et que SAINT THOMAS s'en tienne dans ce passage — comme la logique et la suite des idées l'exigeaient — au point de vue central de l'article : *l'essence formelle* de la vérité, abstraction faite de la façon dont elle se réalise ici ou là. C'est en effet cela même que la définition est censée exprimer, et c'est pourquoi elle est rangée à côté de celle d'Isaac. La vérité formelle est l'équation entre une chose et un esprit, sans préférence pour l'un ou pour l'autre de ces termes. J'interprèterais donc notre texte comme il suit : « cette rectitude, [dont parle SAINT ANSELME] se dit d'une certaine égalité [entre un esprit et une chose] ; et c'est ainsi que, d'après ARISTOTE, quand nous formulons le vrai (definientes verum), nous disons être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas ». Le cas de la chose, à quoi pensait ANSELME, et le cas de l'esprit, allégué par ARISTOTE, ne figurent ici qu'à titre d'exemples, pour illustrer la définition.

1. Voir ci-dessus, ch. VI, p. 223.

1° Ici, la chose extérieure meut l'esprit : « res quæ est extra animam movet intellectum » ; le mouvement qu'elle déclanche aboutit à l'âme, c'est en elle qu'il atteint son but : « complementum cujuslibet motus est in suo termino. Motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam : oportet enim ut cognitum sit in cognoscente... ». L'esprit ne sort pas de lui-même pour aller chercher la chose : c'est elle qui vient se placer à sa portée, sous ses prises, qui se rend présente à lui, qui entre en lui, soit par sa propre substance, soit par son action et la forme qui la représente[1]. La connaissance suit la direction inverse de l'amour : l'amour se porte vers l'objet, la connaissance l'attire chez elle, le prend, le possède. L'assimilation qui, la plupart du temps, la précède chez l'homme, n'est qu'un des modes de cette présence de l'objet au sujet, une première phase, ou pour mieux dire, un premier aboutissement de cette attraction qui porte l'un chez l'autre et qui se consomme dans l'acte même de connaître[2].

Ainsi l'équation de vérité a bien deux termes, dont l'un peut se trouver hors de l'âme[3], mais elle se réalise tout entière à son profit : elle est sa richesse propre, sa perfection, son bien. C'est l'esprit qui en est vraiment affecté, qui, par elle, est vraiment référé, rapporté à la chose, sans réciprocité de la part de celle-ci, comme il arrive dans toutes les relations non-mutuelles. Dans ce premier cas donc, toutes les fois qu'il y a vérité, on trouve, du côté de l'âme, quelque chose de positif, en plus de ce que comporte sa nature toute nue. C'est une forme nouvelle, une perfection surajoutée à la perfection essentielle de l'esprit, qui, grâce à elle, « devient en quelque sorte toutes choses : est quodammodo omnia ».

Au contraire, du côté de l'objet, on ne trouve rien de tel. Le fait de correspondre à une pensée ne représente en lui aucune perfection surajoutée à sa nature. Mis ou non en équation avec l'esprit, il reste ce qu'il est, invarié. L'épithète de vrai n'est, pour lui, qu'une pure dénomination, fondée sur quelque chose d'extérieur à lui. Ainsi, dans le cas de la connaissance spéculative, tout ce que la vérité implique de perfection réelle et positive se tient du côté de l'esprit.

2° Mais en va-t-il de même dans le cas de la connaissance pratique, où l'esprit fabrique une œuvre d'après des plans préconçus ?

1. Ci-dessus, ch. I, p. 33, 34.

2. Cf. ch. I, p. 38, 39 et Appendice II.

3. « Notitia [il faut dire la même chose de l'assimilation qui la conditionne]... dupliciter potest considerari : — vel secundum quod comparatur ad cognoscentem, et sic inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic non excedit subjectum... : — vel secundum quod comparatur ad cognoscibile, et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit... Et notitia, secundum considerationem istam, non est in anima sicut in subjecto : et secundum hanc comparationem excedit mentem, in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. » *Quodlibet.* VII, q. 1, a. 4.

Ici, la pensée ne reçoit rien de l'objet, mais au contraire, lui donne. L'équation semble donc se renverser, le rapport changer de sens ou d'axe, et toute la réalité qu'il implique émigrer du côté de la chose. Pourtant ce n'est là qu'une apparence née d'une confusion. La pensée pratique, créatrice ou fabricatrice d'une œuvre extérieure, donne naissance à *deux mouvements*, qu'il ne faut pas prendre l'un pour l'autre. Ils sont de sens inverse. Le mouvement producteur, l'efficience, l'influence causale va du sujet à l'objet, il vise ce dernier comme son but et s'y achève. Mais le mouvement de connaissance, dont l'équation de vérité fait partie intégrante, se termine au contraire dans le sujet[1]. En effet l'adéquation de la chose à un type conçu *ne la rend pas elle-même connaissante*. C'est dans l'agent que la connaissance est réalisée. Et par conséquent, la similitude de la chose et de l'esprit ne se rapporte à la connaissance que chez lui. *n'est équation de vérité que pour lui*. C'est ainsi que les choses ont lieu partout. Mais dans la science créée, en particulier dans la science humaine, il y a plus. Chez l'homme, toute science, fût-ce celle de ses propres œuvres, est un acte spécial, tout entier ordonné et référé à son objet. Ce rapport, cet ordre est une réalité distincte; c'est quelque chose de nouveau qui s'ajoute à l'idée spéculative et par quoi elle devient pratique, en visant un but en dehors d'elle-même[2].

Il n'y a qu'une différence entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Dans le premier, la forme étrangère, qui prépare la connaissance, émane de l'objet et conserve à son égard une dépendance essentielle. Dans le second, c'est l'inverse : la chose dépend essentiellement de l'esprit et lui doit sa forme. Mais là même, répétons-le, l'esprit connote toujours un terme extérieur qu'il possède spirituellement, dont le type représente chez lui une richesse particulière, un bien positif, et, chez la créature au moins[3], un supplément de perfection. Tandis que dans la chose, le fait de correspondre à un type spirituel n'ajoute rien à l'être, se confond avec la nature même, ne représente aucune perfection spéciale. Et donc les prin-

1. « Scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma, in quantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est et quiescendo in ipso... Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid *in* sciente, non ex hoc quod aliquid sit *a* sciente: et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quendam in volita » (*De Veritate*, q. 2, a. 14. Cf. q. 1, a. 10 : « alio modo », et I^a, q. 14, a. 8.)

2. « In scientia [humana] et sensu est relatio realis secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res ». I^a, q. 13, a. 7. « In omni scientia [etiam pratica] est assimilatio scientis ad scitum »... *De Verit.*, q. 2, a. 14. « Forma praedicta [in intellectu practico] est secundum quod intelligitur : quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit », *Ibid.*, q. 3, a. 2.

3. Cf. note 2, page suivante.

cipes généraux exposés ci-dessus [1], qui régissent toute la matière de la connaissance, sont encore applicables ici.

Concluons. En toute hypothèse, c'est l'esprit qui supporte l'équation de vérité, qui en est le sujet propre, qui lui fournit son point d'attache avec le monde des existences actuelles, qui la fait entrer dans la réalité, qui lui donne d'être autre chose qu'un pur être de raison : car la forme de la chose existe véritablement dans l'esprit, comme une perfection positive [2]. Il est vrai qu'elle connote essentiellement un terme en dehors d'elle, mais sans lui conférer, ni lui supposer, *par là même* et précisément, aucune qualité particulière. La vérité est donc, proprement et exclusivement, selon le mot d'Aristote, « une propriété de la connaissance, διανοίας τι πάθος» [3], sa perfection, son bien [4]. Et au contraire, la chose n'est dite vraie que dans un sens analogique, comme cause ou condition de la vérité qui est dans l'esprit, comme terme extérieur de l'adéquation qui se réalise au profit de celui-ci : « Res non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adæquata : unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu... Sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur ; quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis [5] ».

Article 3. — Si c'est dans l'intellect qui compose et divise (qui juge) que se trouve la vérité.

Mais il y a, dans la connaissance en général et dans la connaissance intellectuelle en particulier, des actes divers. Par lequel d'entre eux le sujet connaissant se mettra-t-il, de façon distincte, explicite, en équation avec la chose? Pas par la simple appréhension. Dans celle-ci (qu'elle soit sensible ou intellectuelle), la rencontre s'opère entre le sujet et l'objet, leur correspondance s'établit, le rapport de vérité existe déjà, mais à l'état confus, comme une ébauche ou un embryon. Les deux termes sont là, présents l'un à l'autre, étroitement embrassés, mais précisément leur union est si intime, l'esprit est tellement fasciné par l'objet, tellement absorbé dans l'acte de le saisir, et pour ainsi dire tellement fondu en lui, qu'il s'oublie soi même et ne songe pas à s'y opposer. Pour se déprendre de cette fascination, de cette fusion, il a besoin d'un

1. P. 509, 510.

2. Sinon distincte : car dans la connaissance divine, le type des choses s'identifie avec l'intelligence et l'être même de Dieu. (I^a, q. 15, a. 1, ad 3^{um}, et a. 2).

3. *Met.* V, ch. IV, n° 2.

4. Saint Thomas, in h. l. : *Met.* VI, l. 4, p. 449^2. 450^1.

5. Cf. I^o *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1. — *Met.* IX, l. 11 ; « dispositio rei est *causa* veritatis in opinione... »

second acte, « réfléchi » celui-là, qui s'appelle le jugement[1]. Alors l'esprit recouvrera l'initiative, et le rapport qu'il établira sera son œuvre propre, exclusive, à quoi rien ne ressemble au dehors, et que lui seul peut accomplir. Il l'accomplit sur la chose, sur les données objectives qu'elle lui fournit, mais sans aucun concours actuel de sa part. L'espèce, stimulant et principe de la simple appréhension, se distingue, numériquement et par son mode d'existence, de la forme qui est dans l'objet, mais, au point de vue de la spécificité, elle lui est identique, « *idem* », dit notre texte. Le jugement, au contraire, est l'œuvre propre et originale de l'esprit. Il n'y a pas, dans la réalité, deux termes séparés, puis réunis : il y a l'unité de l'être concret ; il n'y a pas un sujet repoussant tels ou tels caractères : il y a simplement des êtres, avec leurs caractères propres, sans plus[2]. Donc la proposition, cette forme élaborée par le jugement, diffère de la réalité, et cependant, si elle est vraie, l'exprime et lui correspond proportionnellement[3].

Voilà, pour le coup, le terme mental bien caractérisé, pleinement différencié de son correspondant objectif, auquel, d'autre part, il se réfère explicitement. Ici donc, et ici seulement, l'équation apparaît avec ses contours nets et son relief achevé. Et puisque toute sa réalité appartient à l'esprit, il faut conclure que celui-ci n'est le sujet de la vérité parfaite que quand il juge : la vérité en sa forme plénière ne se trouve donc que dans le jugement[4].

1. Voir ci-dessus, ch. VI, p. 236, 237.

2. Cf. *Met.* VI, l. 4, p. 450[a] : « invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio, sed talis compositio efficit unam rem ».

3. Pour faire bien entendre ceci, rappelons et précisons quelques notions. Soit un jugement direct, affirmatif ; par exemple : tout homme est animal. 1° Ce jugement établit une *relation de raison* entre deux termes *dont la distinction est son œuvre*. En effet, la forme abstraite animal, attribuée au sujet réel (tout homme) est, en *tant que telle*, en tant qu'isolée du reste de la réalité, un *être de raison*. 2° Mais le jugement ne considère pas cette forme *comme isolée* et abstraite, telle qu'elle l'est par le fait de son opération ; il la prend comme un *universel direct* (natura absoluta), et la prédique, en cette qualité, de la chose, à laquelle elle ne conviendrait pas comme abstraite et si elle ne connotait pas *tout* ce qui est dans l'homme, de façon implicite. (Voir ci-dessus, ch. IV, III *le Problème des Universaux* § 2, p. 156, 157, sq). 3° Entre cette forme abstraite qu'exprime l'attribut, et la réalité, il y a une relation réelle, *transcendantale* (c'est-à-dire qui pénètre et spécifie l'être même de la forme), et non réciproque, mais cette relation n'est pas l'objet du jugement direct. Car la forme de l'attribut n'est transcendantalement relative à la réalité que comme image mentale et selon l'existence qu'elle a dans l'esprit. Or nous avons vu que le jugement direct ne la considère pas sous cet aspect 4° *A fortiori*, la relation de raison, établie par le fait de l'opération de l'esprit, n'est pas l'objet du jugement direct. Ce que celui ci affirme, c'est *une identité réelle* entre ses termes. (Voir ci-dessus, *loc. cit.*). 5° Entre le jugement vrai et la réalité, il y a aussi une *relation réelle*, *transcendantale*, non réciproque. (Cf. ch. VI, § 3, B., p. 241.)

4. C'est dans le même sens que Saint Thomas écrit ailleurs, en répétant les formules d'Aristote : « Verum et falsum non sunt in rebus, sed tantum in mente... circa compositionem et divisionem. Compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est (sunt) in mente, et non in rebus ». *Met.* VI, l. 4, p. 449[a], 450[a] (Aristote V, ch. IV).

*
* *

Tel est le point de vue indiqué dans les trois premiers articles du *de Veritate*. Il rejoint celui des *Commentaires sur la Métaphysique* et de la *Somme*, lequel est aussi, probablement, déjà celui du 9e article de notre *Question disputée*[1]. Dans le premier groupe de textes, le pivot de tout le raisonnement est l'idée que la vérité est une adéquation de l'esprit et des choses : « in hoc formaliter ratio veri perficitur ». Cette adéquation ne subsiste que dans l'esprit et n'arrive à sa forme parfaite que par le jugement. Le second groupe de textes, sans renoncer à cette idée maîtresse, la fait aboutir à celle-ci : la vérité parfaite, l'ultime perfection de l'esprit, c'est la vérité connue : « nomen veri importat quod veritas sit ut cognitum in cognoscente : perfectio enim intellectus est verum ut cognitum[2] » : ce qui ne se réalise que dans le jugement[3]. On voit assez où se rencontrent et coïncident les deux points de vue : la vérité connue n'est rien d'autre que l'équation distincte, où la forme appréhendée se pose explicitement en correspondance avec la réalité[4].

1. Cf. ci-dessus, ch. VI, p. 239, note 2.

2. Ia, q. 16, a. 2.

3. Ce point de vue a été longuement développé dans notre ch. VI, § 2, C, p. 236 sq.

4. On reconnaît aussi, dans les articles mentionnés de la *Somme*, une prémisse employée dans le *de Veritate* et relative au « mouvement de la connaissance » qui « s'achève dans l'âme » (*De Ver.*, a. 2) : « Verum, dit la *Somme*, nominat id in quod tendit intellectus ... Terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu » q. 16, a. 1). Seulement, tandis que le premier de ces ouvrages envisage le mouvement cognitif dès sa première phase, où apparaît une équation préliminaire à la connaissance, « ad quam conformitatem sequitur cognitio rei », le second le suit jusqu'à son terme qui est la vérité connue : « terminus cognitionis, quod est verum ». Cf. ci-dessus, p. 510, note 2.

APPENDICE IX

ARISTOTE : *PRIORA ANALYTICA* II, CH. XXV (*ALIAS* XXVII), PARAPHRASE ET COMMENTAIRE[1]

N^os 2, 3, et 4, première phrase, jusqu'à Τῷ δέ. — L'induction consiste, — étant posés deux termes extrêmes par exemple : A, longévité ; Γ, diverses espèces animales qui, de fait, vivent longtemps : τὸ καθ' ἕκαστον παράδειγμα, n° 4 , et un terme moyen (par exemple B, le fait d'être sans fiel), — à attribuer l'un des extrêmes (ici A, la longévité) au moyen (ici : B, le fait d'être sans fiel), par l'intermédiaire de l'autre extrême (ici Γ : les diverses espèces en question). Voici donc l'ordre des termes : A, longévité : premier extrême ; — B, sans fiel : moyen ; — Γ, diverses espèces animales : l'homme, le cheval, le mulet : deuxième extrême ou troisième terme. Et le résultat de l'induction sera d'unir A et B, de pouvoir affirmer que *les animaux sans fiel vivent longtemps*. On y parviendra par l'intermédiaire du « troisième terme » : les diverses espèces en question.

Le n° 5, soulignera la différence qui existe entre la marche logique du syllogisme et celle de l'induction. Le syllogisme démontre que le premier extrême appartient au troisième terme (ou second extrême), par l'intermédiaire du moyen. L'induction, au contraire, démontre, à l'aide du troisième terme, que le premier extrême appartient au moyen. Si l'on bâtissait un syllogisme avec les trois termes indiqués, on serait amené à conclure : Les diverses espèces : homme, cheval, mulet (3e terme), possèdent la longévité (1er terme). Pourquoi ? parce qu'elles sont sans fiel (moyen). L'induction conclut à l'inverse : les animaux sans fiel (moyen) possèdent la longévité (1er terme). Pourquoi ? parce que les diverses espèces (3e terme) montrent l'union des deux propriétés réalisée[2].

1. Cette paraphrase et ce commentaire d'un texte difficile ne sont compréhensibles qu'à la condition d'avoir ce texte sous les yeux.

2. Le mot « moyen, μέσος », intermédiaire, ne veut donc pas dire ici : *vertueux!*

Passons au détail du mécanisme inductif. — N° 4 (suite). — A, la longévité, appartient à tout Γ, les diverses espèces : car tous ces animaux (qui, de fait, sont sans fiel, mais cette propriété, bien que mentionnée dans la phrase, n'entre pas, pour le moment, en ligne de compte) vivent longtemps. Or, de même, B, l'absence de fiel, appartient à tout Γ, les diverses espèces.

Si donc le terme Γ est convertible avec le moyen B (c'est-à-dire : si l'on peut toujours remplacer l'un par l'autre, sans fausser le rapport établi), si ce moyen B ne dépasse pas Γ[1] (c'est-à-dire s'il n'y a pas d'autres animaux sans fiel que ceux que *représente*[2] Γ), il est nécessaire que A, la longévité, convienne aussi à B, les animaux sans fiel.

Car il a été prouvé (ch. XXIV, *alias* XXII, n° 7) que (1^er^ *supposé*) :
quand deux attributs (ici A, longévité, et B, absence de fiel,) conviennent au même sujet (ici Γ, les diverses espèces) ;
et (2° *supposé*), quand l'extrême (τὸ ἄκρον), cet extrême qui est le sujet (ici Γ, les espèces), est convertible avec l'un des deux attributs (ici B, absence de fiel) ;
l'autre attribut (ici A, la longévité) convient aussi au terme qui se convertit (ἀντιστρέφοντι) : c'est-à-dire, non à Γ, (les diverses espèces),

pour conclure. Il n'a ce sens que quand il s'agit du syllogisme, exclusivement. Or, dans le texte que nous analysons, il est employé et pour le syllogisme et pour l'induction. Il n'indique pas non plus le terme situé entre les deux autres par sa *position matérielle*, puisqu'il n'occupe pas la même place dans le syllogisme et dans l'induction et qu'encore une fois il s'agit ici des deux procédés.

Mais Aristote appelle ici « moyen » le terme qui désigne une *catégorie logique intermédiaire* entre les deux autres. Ce sens convient au terme en question, tel qu'il est employé dans le syllogisme et dans l'induction (celle-ci étant prise telle qu'elle apparaît extérieurement et de prime abord, voir ch. VII, p. 250 à 252). En effet, dans les deux procédés, nous considérons trois catégories logiques subordonnées ; par exemple, ici : les animaux qui vivent longtemps, catégorie où entrent les animaux sans fiel, dont la classe, à son tour, est composée de diverses espèces : homme, cheval, mulet. Si l'on se plaçait au point de vue de la compréhension, les deux catégories extrêmes échangeraient leurs places, mais la catégorie intermédiaire garderait la sienne : les diverses espèces possèdent parmi leurs attributs l'absence de fiel, (moyen), laquelle implique la longévité.

Bien entendu, nous parlons de classes logiques, non ontologiques. Il ne s'agit pas de l'ordre de la nature, mais d'un ordre artificiel. Matériellement, et dans la réalité, l'ampleur des catégories peut coïncider, ou même une catégorie, considérée comme subordonnée, dépasser la supérieure (Cf. Maritain, *Petite Logique*, p. 247 et 314). Dans les syllogismes négatifs d'ailleurs, on ne considère la subordination que comme *possible*, et finalement on aboutit à la nier ; mais il reste qu'on l'a envisagée, que l'on a *essayé* une catégorie *sous* une autre.

1. Hamelin, *op. cit.*, p. 254. Grammaticalement, on pourrait faire de τὸ μέσον le régime de la phrase, et traduire ainsi : « si l' ne dépasse pas le moyen B », c'est-à-dire : « s'il n'y a pas d'autres espèces à vivre longtemps que les espèces sans fiel ». Mais cela, dans le contexte, n'aurait aucun sens. Car cette condition n'est pas requise pour la conclusion visée par le passage. Supposons en effet qu'il y ait d'autres animaux à vivre longtemps, que les animaux sans fiel : cela n'empêchera pas que tous les sans-fiel vivent longtemps.

2. Pour l'explication de ce mot, voir ci-dessus, ch. VII, § 1, 4°, p. 260 sq.

— puisque ce point fait précisément partie du 1er supposé, dont on est maintenant en train de tirer la conclusion — mais à B l'absence de fiel). Car la convertibilité est une relation réciproque; et si l'on a dit plus haut de A qu'il se convertit (ἀντιστρέφει) avec B, cela implique que B se convertit également avec lui. Hamelin paraphrase ainsi le mot ἀντιστρέφοντι : « *celui des deux attributs qui, par la réciprocation, aura pris la place du sujet,* possédera l'autre attribut »[1].

Les autres numéros n'offrent pas de difficulté d'interprétation. Ils ont d'ailleurs été expliqués au cours de ce livre[2].

1. *Loc. cit.*
2. Cf. ch. VII, p. 254 sq.

APPENDICE X

LES QUATRE MODES DE « PERSÉITÉ » ET LEUR RÔLE DANS LA DÉMONSTRATION SCIENTIFIQUE

ARISTOTE : *Post. An.* I, ch. IV, nº 4 à 7.
SAINT THOMAS : l. 10.

Il s'agit de déterminer les divers sens où s'emploie l'expression « par soi-même, *per se*, καθ' αὑτό ». Dans tous les cas, elle s'applique à un sujet, qui est dit être tel, avoir tel caractère « par lui même ». Très souvent aussi, par réciprocité, on dit que l'attribut, le caractère convient « par lui-même » au sujet.

1er mode. Aristote, nº 4 : Καθ' αὑτὰ ὅσα... « J'appelle καθ' αὑτά tout ce qui se trouve dans l'essence, comme la ligne dans le triangle, et le point dans la ligne[1] : car leur essence au triangle et à la ligne] résulte de ces éléments et ceux-ci figurent dans leur définition ». L'expression désigne donc ici ce qui est compris dans l'*essence* de l'être, prise au sens le plus strict, les notes diverses qui la constituent : le triangle est essentiellement une surface terminée par trois *lignes* qui se coupent.

2e mode. *Ibid.*, suite : καὶ ὅσοις... « Et pour toutes les propriétés] qui se trouvent dans [les objets susnommés, eux-mêmes [c'est-à-dire ces objets] se trouvent dans la définition de ces propriétés]. Par exemple, [la propriété d'être] droite ou courbe se trouve dans la ligne; [celle d'être] pair ou impair, premier ou composé, dans le nombre; l'équilatéral ou le scalène dans le triangle. Et c'est pourquoi[1], dans la définition de toutes ces propriétés[1], qui dit ce qu'elles sont, on trouve ici la ligne, et là le nombre. » Il s'agit ici de caractères qui se trouvent nécessairement dans l'objet envisagé, sans néanmoins constituer son essence. Ils en découlent; ils sont donc des *accidents*, puisqu'ils ne font point partie de l'essence, mais des accidents d'origine intrinsèque et néces-

1. Il s'agit d'un point *terminal* et d'une ligne finie; nullement des points qui existent virtuellement dans la ligne. (TOLET, in h. l. : « linea est magnitudo, cujus extrema sunt duo puncta »; — SAINT THOMAS, p. 101[4]).

saire : des « propres »[1]. (Il peut d'ailleurs s'agir d'une propriété unique, ou de l'alternative entre plusieurs propriétés opposées, dont l'une ou l'autre est obligatoirement présente : la ligne est droite ou courbe, le triangle équilatéral, isocèle, ou scalène[2].)

Or on ne peut concevoir ou définir les accidents propres sans se référer à l'essence qu'ils affectent, dont ils sont une dépendance : elle entre indirectement, comme une doublure, un soutien, un point d'appui, dans leur concept ou leur définition. Par exemple, le scalène est *un triangle* dont les côtés sont inégaux. Les accidents propres sont, *par eux-mêmes*, intrinsèquement, en rapport avec l'essence.

3e mode. Aristote, n° 5. Est encore dit exister « par soi-même καθ' αὑτό », le sujet, la substance : par exemple *l'homme* qui est blanc ou qui se promène, tandis que ce qui existe dans le sujet, soit ici la promenade ou la blancheur, constitue l'accident. Comme on le voit, le point de vue où l'esprit se place dans ce troisième mode est un point de vue ontologique et non logique : il est question de deux modes d'*existence*. « Iste modus, dit saint Thomas, non est modus prædicandi, sed modus existendi. »

4e mode. Aristote, n° 6. Enfin, quand il existe une *liaison causale* entre deux choses, deux événements, on l'exprime en disant qu'ils sont liés « par eux mêmes », ou que le premier comporte, enveloppe le second « par lui-même » (δι' αὑτό = καθ' αὑτό). On oppose ce genre de liaison aux rencontres fortuites. Par exemple, qu'un promeneur soit surpris par l'orage, il n'y a entre la promenade et l'orage qu'une coïncidence, la promenade ne produit pas l'orage[3]. Au contraire qu'un homme égorgé trépasse, l'égorgement comporte « par lui-même », comme sa conséquence nécessaire, la mort.

Maintenant, puisque toutes ces distinctions sont exposées à propos du syllogisme, de la démonstration, et très particulièrement de la conclusion scientifique, on demande (Aristote, n° 7) comment elles s'y appliquent, dans quel sens on peut dire d'une prémisse ou d'une conclusion qu'elle fait une « attribution par soi, prædicatio per se », c'est-à-dire qu'elle attribue à l'objet des caractères qui lui conviennent « par eux mêmes », ou que l'objet possède « par lui-même ».

1. Voir ce qui est dit du propre dans notre chapitre VIII, p. 287, note 1. On pourrait prendre aussi les exemples donnés pour des différences *spécifiques*. La droite et la courbe sont des espèces de la ligne, l'équilatéral ou le scalène des espèces du triangle. Mais alors le 2e mode rentrerait dans le 1er ; il s'agirait encore d'une partie constitutive de l'essence. Peu importe d'ailleurs : les exemples n'ont pas ici d'autre rôle que d'éclairer l'exposé.

2. Aristote, n° 7, fin ; Saint Thomas, p. 102.

3. Cf. *Met.* IV, ch. xxx, n° 1 : la découverte d'un trésor par un homme qui creuse la terre pour y planter un arbre.

Remarquons tout d'abord qu'il s'agit de *propositions*, des modes selon lesquels un attribut peut y être rapporté à un sujet ; et ceci suffit pour exclure du débat tout mode de « perséité » qui concernerait l'ordre ontologique. Ainsi, de l'aveu de la plupart des interprètes d'Aristote, le 3e mode, qui est un mode d'existence, doit rester hors de cause.

A propos des autres, les commentateurs grecs et les latins se divisent[1].

Pour les Grecs, les modes de « perséité » qui se rencontrent dans l'attribution d'un prédicat à un sujet sont le premier et le deuxième. En effet, dans ces deux modes il est question d'attributions essentielles, de caractères auxquels le sujet a droit par lui-même. Le 4e, au contraire, concerne (comme le 3e) l'ordre ontologique : c'est un mode de *causation*, et non d'attribution logique. Deux passages d'Aristote, où il résume ses conclusions, appuient cette manière de voir : ch. IV, n° 7 et ch. VI, n° 1 (deuxième parenthèse : ἃ μέν).

Saint Thomas, comme plusieurs latins, prend une position différente. D'abord, il exclut de la *science* le premier mode qui, à ses yeux, représente bien une prédication *per se*, mais non proprement scientifique, parce que *non concluc*. « *Cum scientia sit conclusionum*, intellectus autem principiorum, proprie scibilia dicuntur conclusiones demontrationis, in quibus passiones prædicantur de propriis subjectis[2]. » En effet, nous l'avons vu, l'essence ne se conclut pas, ne se démontre pas par syllogisme : elle s'induit, et une analyse la développe[3]. Voici un syllogisme où la conclusion appartient au premier mode de « perséité » :

L'animal est un corps doué de sensibilité
Or l'homme est animal
Donc l'homme est un corps doué de sensibilité.

Il n'y a là qu'une apparence de démonstration : car ce syllogisme n'enferme aucun moyen-terme véritable. En effet « animal » est rigoureusement synonyme de « corps sensible » Quiconque sait que l'homme est animal, sait déjà, pour peu qu'il se rende compte de ce qu'il pense, que l'homme est un corps sensible : il a proprement ce concept, exprimé d'un mot, sous forme synthétique. Passer

1. Cf. Tolet, *in h. l.*

2. P. 101[2].

3. « Ex quo colligitur esse indemonstrabiles omnes propositiones, quae continent aliquam definitionem vel praedicatum essentiale, etiamsi non sint prima principia »... (Jean de Saint-Thomas : *Logica*, II[a] Pars., q. 25, a. 2, p. 689).

d' « animal » à « corps sensible » ce n'est point aller d'un concept à un autre : c'est mettre sous forme analytique, par énumération distincte de ses notes, le concept déjà considéré.

Ces observations paraissent décisives et tout à fait dans l'esprit d'Aristote, qui exclut si absolument, comme nous l'avons vu, toute possibilité de démontrer l'essence. Au contraire, si l'on veut dire simplement que le premier mode de perséité peut trouver place dans les *prémisses* de la démonstration, nous n'y avons aucune objection : nous savons, en effet, que la définition est l'un des points de départ de la démonstration[1].

Le mode de perséité qui convient par excellence à la conclusion scientifique, c'est, d'après saint Thomas, le 2e, où une propriété est attribuée à un sujet, sous la dépendance d'un moyen-terme qui est l'essence[2]. Mais entre ce sujet et sa propriété il y a relation causale ou quasi-causale : la propriété *résulte* de l'essence du sujet. Pour cette raison, saint Thomas admet que la conclusion scientifique exprime aussi un rapport du 4e mode : « propria subjecta non solum ponuntur in definitione accidentium, sed etiam sunt causæ eorum. Unde conclusiones demonstrationum includunt duplicem modum dicendi per se, scilicet secundum[3] et quartum[4] ».

1. Saint Thomas, l. 13, p. 107[1] : « secunda [propositio, seu minor], cujus subjectum est ipsum subjectum, et praedicatum ipsa definitio, est [in 1o modo] ».

2. L. 13, p. 107[1]

3. L'édition de Parme et celle de Vivès portent ici, par une erreur évidente, le mot : *primum*. L'édition léonine a bien *secundum*.

4. P. 101[2] et 102.

NOTE A

Ch. III, p. 93, 94.

POUR PRÉVENIR UNE CONFUSION : DISTINCTION DE L'INTÉRIEUR ET DE L'EXTÉRIEUR ; PERCEPTION DU CORPS PROPRE

Qu'on veuille bien y prendre garde : il ne s'agit nullement ici d'expliquer comment le sujet sentant parvient à dessiner, au milieu du monde matériel, les limites exactes de son propre corps. Le problème à résoudre est antérieur à celui-là. Sa solution consiste à faire voir l'origine de la distinction qui existe, pour nous, entre l'intérieur et l'extérieur, entre un phénomène perçu par le dedans, comme modification du sujet, et un phénomène perçu du dehors, comme objet. Nous affirmons le caractère primitif de cette différence. A ceux qui le nient incombe la tâche de la déduire, d'en tirer les termes l'un de l'autre, ou tous les deux d'une donnée première qui n'en contiendrait aucun. Parler d'autre chose, c'est s'écarter de la question. Tel est, par exemple, le défaut des explications fournies par M. Bergson [1] et ceux qui le suivent. Les déplacements de notre corps, disent-ils, ne font pas varier la perception [2] que nous avons de lui, mais bien toutes les autres et l'aspect entier du monde corporel. Ainsi notre corps nous apparaît comme un centre invariable autour duquel s'organisent des perceptions diverses, comme une zone particulière et privilégiée, découpée dans l'ensemble de l'univers sensible. — Or cela n'est pas tout, ni le principal, et même cela ne s'explique pas à fond sans recourir à autre chose. Notre corps n'est pas simplement pour nous une aire délimitée au milieu du monde, un centre quelconque, autour duquel se groupent diverses apparitions, et qui présente ce seul caractère distinctif d'être *relativement* invariable par rapport à elles. (Je dis : relativement. Car il n'est pas exact que nos mouvements ne modifient en rien les sensations que nous avons de nous-mêmes.) Le principal, l'essentiel est autre. Ce n'est pas ici une question de position dans l'espace, ni de degré dans la variation. L'aire délimitée par notre corps offre ce caractère unique, irréductible, spécifique, absolument hétérogène à tout autre, d'être le théâtre de sensations internes. Là, et non ailleurs, nous nous sentons nous-mêmes modifiés. Ce qui se passe là est perçu par le dedans [3]. Le corps

1. *Matière et mémoire*, p. 36 et 37.

2. M. Bergson dit « l'image ».

3. Ce n'est pas à dire que nous ne puissions percevoir *aussi* notre corps par le

propre, pris comme tel, n'est pas une apparition centrale, *homogène à celles qui l'encadrent :* il est le récepteur des autres, et quand il les reçoit, *il se perçoit lui-même* en train, en acte de les recevoir. Voilà de quelle manière il est centre : c'est d'une manière qui n'appartient qu'à lui. Ce n'est pas un centre quelconque, c'est un centre *où nous sommes*. La description bergsonienne nous montre bien un corps, doué de caractères distinctifs, encore qu'analogues à ceux des autres, central, relativement invariable ; elle ne nous explique pas, elle n'essaie même pas de nous expliquer comment ce corps nous apparaît NÔTRE.

C'est donc une erreur de croire que l'on puisse extraire le dedans du dehors (ou le dehors du dedans) comme une partie d'un tout [1]. Le rapport d'un phénomène subjectif, ou d'une action, à un objet n'est pas tel. Il n'y a pas eu eux *plus ou moins* de la même chose, mais *autre chose* dans l'un et dans l'autre. Le phénomène externe et le phénomène interne arrivent à la connaissance du sujet par des voies inverses, selon des directions opposées, qu'aucun artifice de dialectique ne parviendra à faire coïncider. Il faut se résigner à accepter cela comme une donnée.

dehors et qu'une de ses parties ne puisse devenir *objet* pour une autre, comme par exemple quand la main droite touche la main gauche. Mais alors chacune, tout en sentant l'autre, *se sent elle-même* modifiée d'une certaine façon.

1. BERGSON : *op. cit.*, p. 22 sq. Mais M. BERGSON, en se donnant d'abord des « images » et en y réduisant le monde, se donne sans doute aussi un sujet : l'esprit. (« L'esprit n'est jamais en face que de lui-même », dit son disciple M. LE ROY). Que seraient, en effet, des « images » qui n'apparaîtraient à personne, des « états de conscience » sans conscience ? Des réalités toutes matérielles, baptisées d'une appellation psychologique. (Voir notre *Notion de Vérité*, 1er article, p. 730 ; brochure, p. 16 et 17). Mais en décomposant une « image », un « état mental », où le sujet est impliqué, on peut évidemment par « diminution », par simple suppression des autres éléments, l'y découvrir. (BERGSON, *op. cit.*, p. 22, 23, 154). Seulement on a commencé par cacher au fond du chapeau ce que l'on devait en tirer. Et alors, il ne faut pas dire que cela n'y est pas *d'abord*.

Un philosophe catholique, qui se fait, en ceci, le disciple de M. Bergson, développe ainsi sa doctrine. « Parmi l'immense multitude des corps, il en est un que je ne puis m'empêcher de placer dans une catégorie à part... Est-il mis en contact avec d'autres corps, il me procure une sensation spéciale... » Il contient les organes des sens : « par eux *j'agis sur l'Univers*, et *l'Univers agit sur moi* ». (P. CHARLES : *Le Perceptionisme. Revue de Philosophie*, 1907, I). (C'est moi qui souligne). Argumenter ainsi, c'est supposer résolue la question précise qui est à résoudre. L'auteur se donne d'abord des modifications subjectives senties et il part d'elles pour déterminer le corps propre... Toujours le tour du chapeau !... Le même auteur joue sur les mots quand il ajoute : « Je le vois [mon corps], je le touche, comme je vois, comme je touche les autres corps, je ne le connais que par mes sensations ». Franchement, est-ce que je ne connais mon corps que comme je connais cet arbre que je regarde ? Et n'y a-t-il là qu'une même espèce de sensations ?

NOTE B

Ch. III, p. 99.

FAITS ET THÉORIES SCIENTIFIQUES

Je transcris ici quelques affirmations générales qui montreront dans quel esprit sont conçus les ouvrages dont il est question à la page indiquée.

P. Duhem : « La relation d'une expérience de physique *n'a pas la certitude immédiate* et relativement facile à contrôler du témoignage vulgaire et non scientifique. *Moins certaine* que ce dernier, elle a le pas sur lui par le nombre et la précision des détails... » On a corrigé les expériences de Regnault sur la compressibilité des gaz. « Veut-on dire que ses sens l'ont trompé, alors qu'il observait les phénomènes produits sous ses yeux? Nullement. On lui reproche d'avoir trop simplifié l'image théorique de ces faits. » « Une expérience de physique est l'observation précise d'un groupe de phénomènes, accompagnée de l'INTERPRÉTATION de ces phénomènes : cette interprétation *substitue* aux données concrètes, réellement recueillies par l'observation, des représentations abstraites et symboliques qui leur correspondent en vertu des théories que l'observateur admet. » « On... oppose... des observations contradictoires ; la contradiction n'est pas dans la réalité, toujours d'accord avec elle-même : elle est entre les théories par lesquelles [on] exprime cette réalité. » (*La Théorie Physique*, II[e] Partie, ch. IV, *Revue de Philosophie*, 1904, t. II, p. 716, 729, 733, 736.) Ces principes sont appuyés par l'histoire de maintes conceptions scientifiques, retouchées, remaniées et parfois abandonnées, tandis que les données sensibles étaient toujours simplement enregistrées.

H. Poincaré réfute E. Le Roy en distinguant des conventions scientifiques, variables, librement choisies par le savant pour des raisons d'utilité, le fait brut, la donnée sensible pure, qui n'est pas sujette à option ni à discussion. « Cette convention étant donnée, si l'on me demande : tel fait est-il vrai? je saurai toujours que répondre, et ma réponse me sera imposée par le témoignage de mes sens. » (*La Valeur de la Science*, p. 226.) Et d'autre part : « les théories mathématiques [sur les phénomènes de l'univers] n'ont pas pour but de nous révéler la véritable nature des choses ;... leur but unique est de coordonner les lois physiques que l'expérience nous fait connaître... Peu nous importe que l'éther existe réellement : *c'est l'affaire des métaphysiciens* ; l'essentiel pour nous, c'est que tout se passe comme s'il existait, et que cette hypothèse est commode pour l'explication des phénomènes. » (*La Science et l'Hypothèse*, p. 245.)

De ces conclusions, établies par des savants, à un point de vue exclusivement scientifique, il serait injuste de ne pas rapprocher la critique de la science menée, à un point de vue plutôt philosophique, par MM. Milhaud, E. Le Roy et Wilbois, dans des articles de la *Revue de Métaphysique et de Morale* ou du *Bulletin de la Société française de philosophie*, échelonnés entre les années 1896 et 1905. Ces écrivains eux-mêmes (tous, croyons-nous,) ont commencé par être des hommes de science avant de philosopher : ils ont pratiqué, expérimenté, vécu les méthodes dont ils parlent. Malheureusement, leur philosophie ne vaut pas leur science. Dans leur réaction contre le scientisme, ils se sont portés à l'extrême opposé, et n'ont plus discerné, sous les symboles et les constructions de l'esprit, le noyau du donné primitif. Ils ont fait de *toute* la science, sans distinguer entre les éléments qui la composent, une œuvre artificielle et arbitraire. Et c'est sur ce point, par cette absence de distinction, qu'ils sont en désaccord avec Duhem et H. Poincaré, beaucoup plus réservés et plus sages. Quoi qu'il en soit, et si l'on met à part leur philosophie générale — issue de certaines idées de Boutroux, de M. Maurice Blondel, et surtout de M. Bergson — on ne peut se refuser à reconnaître qu'ils ont contribué à rendre intenable, pour tout esprit averti, le fétichisme naïf qui voit, dans les théories scientifiques, l'expression pure et simple de la réalité [1].

* * *

D'ailleurs, la distinction entre la théorie scientifique et la donnée sensible n'est pas une idée récente : on la trouve déjà dans saint Thomas. Ce qui est récent, c'est, au contraire, de mettre les deux sur le même pied, de faire de la théorie scientifique une réalité physique au même titre que les données sensibles, ou même de la leur préférer. De cet abus, que P. Duhem fait remonter à l'époque des grandes découvertes des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, il rend surtout Descartes responsable. (*Op. cit.*, I^re^ Partie, ch. III, § 2. *Revue de Philosophie*, 1904, t. I, p. 656 sq.) Quoi qu'il en soit, voici les passages où saint Thomas explique son opinion.

De Cœlo, II, l. 17. Il s'agit là de certaines anomalies dans le mouvement des planètes, à propos desquelles les astronomes de l'antiquité imaginèrent diverses théories : « Illorum autem suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras : licet enim, talibus suppositionibus factis, appareant solvere [difficultatem], non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras : *quia forte secundum aliquem alium modum*, nondum ab hominibus comprehensum, *apparentia circa stellas salvatur*. Aristoteles tamen utitur hujusmodi suppositionibus ad qualitatem motuum tanquam veris. » — I^a^, q. 32, a. 1, ad 2^m^. A propos des arguments théologiques qui, loin de prouver le dogme de la Trinité, le supposent, et fournissent seulement des analogies et des vraisemblances permettant de le mieux concevoir, saint Thomas parle de deux espèces d'arguments scientifiques : « Ad aliquam rem dupliciter

1. On trouvera un résumé de leurs travaux dans nos articles sur *la Notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »* (*Études*, 1907, t. CX, p. 734 sq; brochure p. 28); — et dans notre *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, p. 94, 108, etc.

inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem... Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum [c'est le système de Ptolémée], ex hoc quod, *hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia* circa motus cælestes : non tamen ratio hæc est sufficienter probans, *quia etiam, forte, alia positione facta, salvari possent.* »

NOTE B[2]

Ch. IV, p. 137.

Τὸ τί ἦν εἶναι.

Formule difficile à expliquer littéralement.

A) Il faut d'abord rendre raison de l'imparfait ἦν. On doit y voir, semble-t-il, un cas de l'*imparfait philosophique*, qui s'emploie pour signifier un résultat acquis, une proposition prouvée par une discussion ou une argumentation antérieure, à laquelle on se réfère au moins implicitement. (Voir les exemples dans Goodwin : *Syntax of the moods and tenses of the greek verb*, n° 40.) Ici, ce qui est censé établi, c'est l'essence, les caractères constants et fondamentaux. (*Ibid.*, n° 781. Voir aussi Bailly, *Dictionnaire grec-français*, p. 592, col. 3.) **Mais ce n'est pas là la principale difficulté.**

B) Le plus malaisé est de traduire littéralement et de construire logiquement la formule. Beaucoup construisent : τὸ εἶναι τί ἦν ; et en conséquence, traduisent ainsi : « l'être, qu'est-ce que c'est ? » ce qui est bien contourné et peu satisfaisant. (Cf. Rodier, *Op. cit.*, II, p. 180 ; Bailly, *loc. cit.*)

Peut-être réussirait-on mieux à expliquer la formule en essayant de retracer la genèse des pensées dont elle est issue et qu'elle résume elliptiquement :

1° On peut poser une première question : qu'est-ce que tel être, par exemple, l'homme ou le cheval ? τί ἐστιν (ou ἦν) ἄνθρωπος ἢ ἵππος ;

2° Puis, en portant l'attention sur l'essence et le constitutif de l'être, on demandera : *qu'est-ce qu'être* homme ou cheval ? τί ἦν εἶναι ἄνθρωπον ἢ ἵππον ;

3° Or il y a, dans cette dernière expression, une partie commune, applicable à tout objet : τί ἦν εἶναι... Qu'est-ce qu'être [ceci ou cela, n'importe quoi] ? On peut isoler cette partie commune et la désigner par l'article : τὸ τί ἦν εἶναι, le « qu'est-ce qu'être... » Aristote isole et détermine ainsi diverses expressions : il écrit par exemple : τὸ εἰ ἔστιν[1].

4° Retour aux applications concrètes. Le « qu'est-ce qu'être, τὸ τί ἦν εἶναι », pourra être recherché dans les divers êtres. Alors on ajoutera à l'expression, par exemple, un datif ou un accusatif : τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον

1. *Post. An.* II, ch. 1, n. 3, etc. — Voir aussi, ci-dessus, les deux citations de Themistius : « τὸ Σωκράτης..., τὸ βαδίζει » ch. V, p. 186.

ou ἑκάστῳ [1], τί ἦν λευκῷ εἶναι [2], τί ἦν αὐτῷ [τῷ αἵματι] τὸ αἵματι εἶναι [3].

Je dois les éléments de cette explication à un jeune et brillant helléniste, spécialisé dans l'étude des textes d'Aristote, et que je regrette de n'avoir pas la permission de nommer.

1. *Metaph.* VI, ch. IV, n° 3, 1029, b 14. La première leçon est celle des manuscrits, la seconde, une conjecture de Bonitz.

2. *Alias* : τί ἦν εἶναι λευκῷ εἶναι. *Ibid.*, n° 6, 1030, a 1.

3. *De Part. An.*, II, ch. III, 649 b 22.

NOTE C

Ch. IV, p. 144, 145.

LES « NATURES SIMPLES »

L'intuition intellectuelle des essences peut être considérée de deux côtés : celui de l'objet et celui de l'acte. On peut dire : l'appréhension de l'essence est un acte simple, direct, intuitif, infaillible; — ou bien : l'essence, qui est une, ne peut être appréhendée que par un acte simple, etc. Aristote a beaucoup appuyé sur le second point de vue, qui n'est pas le plus facile et l'a mélangé au premier : ce qui n'aide point à la clarté. Il a longuement disserté sur certaines essences « simples, ἁπλᾶ », c'est-à-dire constituées par un seul caractère : il semble par endroits leur réserver le privilège d'être perçues sans erreur possible. (Voir *Met.* VIII (alias IX), ch. x). Et cependant il en vient ailleurs à affirmer que toute essence est une unité inaltérable, où l'on ne peut rien supprimer, rien ajouter, rien modifier, sans la faire évanouir tout entière. (*Met.* VII, ch. III, fin ; IX (alias X), ch. I, 1052 ; *De Anima*, III, ch. VI fin. — Cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 115, 258, 396 ; Rodier, *op. cit.*, II, p. 473 sq.). — Saint Thomas a clarifié et ordonné cette doctrine, et il la propose de façon beaucoup plus catégorique. Voici comment elle se présente chez lui.

1° Toute appréhension d'essence est, de soi, intuition infaillible. Après avoir commenté fidèlement ce qu'Aristote dit des natures simples, saint Thomas ajoute : « Et quod intellectus circa quodquidest non decipiatur, non solum est in simplicibus substantiis, sed etiam in compositis. » (*Met.*, IX, l. 11.) Il faut se rappeler ici que les accidents ont aussi une essence, un *quodquidest*, comme une existence propre. (*Met.* VII, l. 4 ; *C. Gentes*, IV, ch. XIV.) A propos de ces essences accidentelles se posent les mêmes problèmes que pour les substantielles, par exemple, celui des « natures simples » (voir *Met.*, VIII, l. 5) ; et elles sont souvent ce que l'esprit dégage d'abord de la perception sensible[1].

2° L'erreur peut accompagner l'intuition *par accident* et de façon tout extérieure : *a*) dans le cas où l'intuition n'est pas vraiment une, mais se résout en plusieurs intuitions inconciliables, ce qui implique un jugement latent ; *b*) dans le cas où le concept d'une chose est attribué à une autre.

3° Dans la perception des natures simples, — soit, selon la pensée d'Aris-

1. Voir ci-dessus, ch. IV, p. 138, texte et notes 1 et 2.

tote, les abstraites qui ne comportent qu'une seule note, soit les concrètes (esprits purs), — l'erreur ne peut se produire, même par accident. La première espèce d'erreur est évidemment impossible, puisque, par hypothèse, une seule donnée indivisible est offerte à l'esprit. Quand à la seconde espèce, l'attribution fausse, dans la *Métaphysique* (IX, l. 11), saint Thomas accepte de lui donner le nom d'erreur, tout en faisant remarquer qu'il ne s'agit pas d'une vraie composition de notes essentielles (p. 550 [2] : *vel aliter*), et qu'en somme, c'est plutôt une ignorance (*Ibid.*, p. 551 [2]) ; dans la *Somme* (I[a] q. 17, a. 3), il s'arrête définitivement à cette qualification unique : « vel (intellectus) est verus, vel totaliter nihil intelligit. » (Cf. *Poster Anal.*, II, l. 7.)

NOTE D

Ch. IV, p. 135.

IDÉES ABSTRAITES ET EXPÉRIENCES PSYCHOLOGIQUES

La dépendance de l'idée à l'égard de la sensation provient de l'ordre selon lequel s'accomplissent les opérations psychologiques. La sensation précède, l'idée suit. Ceci est difficilement contestable. Mais on peut se demander pourquoi l'expérience psychologique, une fois faite, ne fournirait pas, à son tour, des matériaux à la conception abstraite.

Je réponds qu'elle lui en fournit : comme quand Homère, par exemple, emploie la comparaison de la pensée pour faire entendre la rapidité d'un mouvement physique [1] ; — comme quand nous nous servons de ce que nous trouvons dans notre propre conscience pour comprendre ce qui se passe chez les autres êtres : animaux, hommes, purs esprits, ou Dieu même.

Mais ces matériaux se résolvent, à l'analyse, en ceux que nous avions empruntés à l'expérience sensible. Le mouvement de la pensée, une fois conçu, sert à caractériser le mouvement physique ; mais il lui a d'abord emprunté de quoi *se définir* lui-même comme mouvement [2]. L'intelligence divine se conçoit par analogie avec la nôtre, mais la *notion* de celle-ci s'est construite avec des abstractions empruntées au sensible. On peut concevoir les forces de la nature sur le modèle de notre activité volontaire ; mais pour peu que nous essayions de les *décrire* par ce moyen, nous ne ferons que rendre au monde matériel ce qu'il nous a prêté.

1. *Iliade* XV, 80 sq.

2. Cela est patent dès les premiers mots de la description homérique : « comme lorsque *s'élance* la pensée d'un homme... »

NOTE E

Ch. VII, p. 252.

DÉMONSTRATION *A POSTERIORI* ET DÉMONSTRATION *QUIA*[1]

La démonstration *a posteriori* ne se confond pas avec la démonstration *quia*. Toute démonstration *a posteriori* est une démonstration *quia*, mais l'inverse n'est pas vrai. Car parfois on arrive à décider une pure question de fait, soit dans le sens positif, soit dans le sens négatif : « c'est » ou « ce n'est pas » (démonstration *quia*), non par des effets ou conséquences (démonstration *a posteriori*), mais par des antécédents logiques ou des concomitants (démonstration *a priori* ou *a simultaneo*). Par exemple, en géométrie, on prouve souvent que certaines propriétés conviennent à une ligne ou à une figure, parce qu'elles sont connexes, parallèles, coordonnées, mais nullement subordonnées à certaines autres, dont on constate la présence[2]. C'est une démonstration *quia* et *a simultaneo*. Autre exemple : Un enfant demande à sa mère si les bateaux marchent tout seuls. La mère répond : « Non, parce qu'ils ne sont pas vivants. » C'est une réponse topique et qui prouve très bien ce qu'elle prétend prouver : un point de fait, les bateaux ne marchent pas tout seuls. Elle le prouve par une raison *a priori* : l'absence de la vie[3]. Mais cette raison est une raison lointaine, générale, un présupposé *sine quo non* des causes immédiates du mouvement. Elle ne fournit aucune explication positive, précise et immédiate, du fait : elle n'en donne pas le véritable pourquoi, le *propter quid*[4]. Car il n'y a pas de lien nécessaire et réciproque entre la vie et la marche spontanée : les végétaux et certains animaux ont l'une sans l'autre. La démonstration *a priori* n'est donc ici qu'une démonstration *quia*[5].

1. Cf. *Poster. Anal.* I, ch. XIII, Saint Thomas, l. 23, 24, 25. — Voir aussi Tolet : in *Post Anal.* I, ch. V (XIII) ; Jean de Saint-Thomas, *Logica*, II[a] Pars., q. 20, a. 4, p. 693 sq.

2. « La droite menée du sommet d'un triangle isocèle au milieu de sa base, remplit quatre conditions : elle passe par le sommet, elle est médiane, elle est hauteur, elle est bissectrice, et deux conditions suffisent pour la déterminer. Les deux autres conditions sont donc remplies, quand deux quelconques sont remplies » (Bourget, *Cours de géométrie*, p. 25).

3. Le syllogisme est de la seconde figure (*Camestres*) : Tout ce qui se meut spontanément est vivant, les bateaux ne sont pas vivants, donc ils ne se meuvent pas spontanément. (Cf. Aristote, *loc. cit.*, n[os] 8 et 9 ; Tolet, *loc. cit.*).

4. *Post. An.* I, *loc. cit.*, n° 1 ; Saint Thomas, l. 23.

5. Voir, sur la même question, notre chapitre XI, p. 426 sq.

NOTE F

Ch. VIII, p. 297 et 298.

SUR L'INTERPRÉTATION D'ARISTOTE

POST. AN., II, ch. VIII.

ET DE SAINT THOMAS

Ibid., l. 7 et 8.

Au premier abord, on pourrait être porté à interpréter ces textes de la façon suivante. La chose à démontrer, c'est la cause du phénomène déjà connu, non ce phénomène lui-même. Il s'agit de prouver, par exemple, dans le cas de l'éclipse, qu'il y a interposition de la terre entre la lune et le soleil. Et cela, pour arriver à construire la définition complète du phénomène : l'éclipse est une privation de lumière qui se produit dans la lune par le fait de l'interposition de la terre.

Ce n'est pas précisément ce que veulent dire nos auteurs. En effet, l'interposition de la terre est découverte par observation et induction : *il ne s'agit plus de la démontrer, mais de démontrer, par elle, l'éclipse.* Que demande-t-on en effet ? Quelle est la question ? Celle-ci, dit Aristote[1] : « πότερον ἐκλείπει ἢ οὔ : la lune est-elle en éclipse, oui ou non ? » La conclusion du syllogisme sera donc la réponse à cette question. On affirmera, par exemple, ceci : oui, la lune est en éclipse. Mais on aura établi cette vérité par raison démonstrative, non par simple constatation. On aura cherché *un moyen terme entre la lune et l'ombre :* ce qui revient à déterminer la cause qui produit l'ombre dans la lune[2]. *Ce moyen terme n'entre évidemment pas dans la conclusion.*

Voici une seconde preuve que tel est bien le sens du texte. Quand Aristote distingue trois espèces de définitions, selon les rapports qu'elles entretiennent avec la démonstration[3], il en signale une qui est purement et simplement la conclusion du syllogisme : ἀποδείξεως συμπέρασμα. Or que contient-elle ? Mentionne-t-elle la cause, l'explication du phénomène constaté ? Par exemple, dans le cas du tonnerre, « l'extinction du feu », d'où

1. *Post. An.* II, ch. VIII, n° 8.

2. *Ibid.*, et n° 11 — Sur cette question du moyen terme, qui exprime la cause et sert à démontrer un fait, cf. *Post. An.* II, ch. II ; SAINT THOMAS, l. 1.

3. *Post. An.* II, ch. IX (*alias*, X), n°s 1 à 7 ; SAINT THOMAS, l. 8. Voir ci-dessous, note G.

naît le bruit ainsi appelé ? Nullement. Cette conclusion n'enferme rien d'autre que les caractères du phénomène primitivement observé : « le tonnerre est un bruit dans les nuages[1] ». C'est donc ce phénomène seul, et non sa cause, son explication, qui est maintenant démontré.

Autre exemple de la même espèce de définition, donné par saint Thomas, dans un passage parallèle à celui-ci[2] : « la maison est un abri fait de pierres, de ciment et de bois ». Cette définition, qui a d'abord été établie par simple inspection de l'objet, peut être démontrée par la *cause finale* qui a présidé à la construction de l'abri. Les pierres, le ciment et le bois sont ainsi assemblés, selon une forme particulière, parce que le bâtisseur (*cause efficiente*) a eu en vue de défendre l'homme contre les intempéries. « Potest ergo prima definitio (maison : assemblage de pierres et de bois) demonstrari ex secunda (maison : abri contre les intempéries)... Definitio quæ sumitur a fine est principium demonstrationis. Illa autem quæ sumitur a materia est conclusio demonstrationis. »

Cet exemple est emprunté à la *Métaphysique* d'Aristote VI, ch. XVII, n° 4 ; saint Thomas, VII, l. 17[3]. Or la doctrine de la *Métaphysique* cadre exactement avec celle des *Seconds Analytiques*. Elle dit, en effet, en termes exprès, que la démonstration dont il s'agit porte sur un fait d'abord évident par lui-même[4], mais dont on veut prouver, par ses causes efficiente et finale[5], *qu'il doit être ce qu'il est*, avoir la forme qu'il montre : « Pourquoi la matière, ὕλη, est-elle cela ? Pourquoi ces matériaux sont-ils une maison[6] ? » On suppose donc d'abord qu'ils le sont, puis l'on prouve comment et pourquoi : à savoir, parce qu'ils réalisent l'essence d'une maison[6], que déterminent ses causes efficiente et finale : l'architecte et le but qu'il poursuit[7].

1. *Loc. cit.*, n°s 5 et 7.

2. *Post. An.* I, l. 16 ; ARISTOTE, ch. VIII.

3. N°s 3 et 4, partiellement cités ci-dessus, ch. VIII, p. 297.

4. N° 4 *in fine*.

5. N° 6.

6. *Ibid.*

7. Voir note 4. — Un passage du *de Anima* (ARISTOTE II, ch. II, n° 1 ; SAINT THOMAS, l. 3), fournit encore de la thèse soutenue ici une autre application moins développée, empruntée cette fois aux mathématiques. Qu'est-ce que carrer un rectangle à côtés inégaux ? C'est construire un carré qui lui soit égal. Ceci est « la conclusion de la démonstration ». La démonstration géométrique prouve, en effet, que le carré construit est égal au rectangle ; elle en donne la raison : parce que le côté du carré est la moyenne proportionnelle entre les deux côtés du rectangle.

NOTE G

Ch. X, p. 326 à 328.

TROIS RAPPORTS DE LA DÉFINITION A LA DÉMONSTRATION

ARISTOTE : *Post. An.*, I, ch. VIII, n° 2 ; SAINT THOMAS, l. 16.
II, ch. IX, n°s 1 à 7 ; SAINT THOMAS, l. 8.
Cf. *Met.*, VI, ch. XVII ; SAINT THOMAS, VII, l. 17.

D'après Aristote, la définition se rapporte de trois manières à la démonstration : elle peut en être le principe, le résumé ou la conclusion. Ceci se comprendra mieux sur des exemples. Prenons-les chez le philosophe lui-même. Soient les syllogismes suivants :

L'éclipse est une interposition de la terre entre le soleil et la lune.
Or cette interposition est nécessairement une production d'ombre dans la lune.
Donc, l'éclipse est une production d'ombre dans la lune.

Une maison est un abri contre les intempéries.
Or, un tel abri doit être un agencement de pierres, ciment, bois, etc.
Donc la maison est un agencement de pierres, etc.

Premier rôle de la définition. — Les majeures de ces syllogismes sont constituées par des définitions tirées des causes efficientes ou finales : ce sont les *principes* du raisonnement, qui en part sans les démontrer.

Deuxième rôle de la définition. — On peut *résumer* les deux syllogismes par les définitions suivantes : l'éclipse est une ombre produite dans la lune par l'interposition de la terre ; une maison est un agencement de pierres, etc., propre à abriter l'homme contre les intempéries. Dans ces propositions, les divers membres du raisonnement ne sont pas distingués : ils sont pourtant exprimés. Nous trouvons ici, en effet, les trois termes de chaque syllogisme (éclipse, interposition de la terre, ombre ; maison, abri, agencement de matériaux) et le lien de causalité qui réunit deux d'entre eux. Chacune de ces définitions est comme un syllogisme informe, non divisé en propositions, et qui, comme dit Aristote, ne diffère du syllogisme véritable que « par la disposition » de ses termes.

Troisième rôle de la définition. — Les *conclusions* des deux syllogismes sont encore des définitions, moins profondes que les premières, moins complètes que les secondes, exactes au demeurant. Elles n'expriment que l'objet pri-

mitivement observé, mais en dépendance de ses causes, sous la preuve formée par ses raisons.

D'où il suit que, quand on parle de démontrer la définition, on ne saurait l'envisager que dans son troisième rôle. Dans le premier rôle, en effet, elle est simplement posée, comme un principe indémontrable ou indémontré. Dans le second, elle équivaut à la démonstration tout entière : or la démonstration est ce qui démontre, non ce qui est démontré. Il ne reste donc, comme définition démontrée, que la définition incomplète et limitée au *fait*, qui figure à la conclusion du syllogisme.

NOTE H

Ch. X, p. 345, 346.

MANIÈRE DONT LES CARACTÈRES ESSENTIELS SONT ATTRIBUABLES AU SUJET

Donnons ici quelques renseignements, un peu arides, mais utiles pour ceux qui voudront prendre une connaissance directe des auteurs que nous expliquons.

Les caractères qui constituent strictement l'essence sont les plus immédiatement attribuables au sujet. Non seulement eux et lui sont liés « par eux-mêmes, *per se*, καθ' αὑτό, καθ' αὑτά[1] », de telle sorte que le sujet a droit à ces attributs simplement parce qu'il est lui-même « *secundum quod ipsum est*, ᾗ, αὑτό[2] », nécessairement[3], universellement, c'est-à-dire partout où il est, en chacun des « inférieurs », individus ou groupes, « κατὰ παντός », où il se réalise[4]; non seulement le défini est le premier et propre sujet auquel convient l'*ensemble* de ces attributs : « *primo*, πρώτου[5] », et on ne le trouve pas sans eux, ni eux sans lui[6]; mais encore ils lui conviennent d'abord et avant tout autre prédicat : ce qui n'a pas lieu même pour le « propre », lequel n'est qu'un accident dérivé de l'essence. (Par exemple « la faculté de rire, *risibile* », ontologiquement, procède de la nature de « l'animal raisonnable », et logiquement, est postérieure au concept de cette nature[7].

Par contre, si l'on prend les prédicats essentiels isolément, détachés de l'ensemble de la définition, le défini n'est plus leur premier et propre sujet; chacun d'eux n'est pas « convertible », c'est-à-dire interchangeable, avec lui : nous avons vu que leur extension dépasse celle du défini[8]. Là où il y a « animal », on ne peut, dans tous les cas, écrire « homme », sans altérer les rapports logiques impliqués par la proposition : on ne peut conclure universellement de l'animal à l'homme. Et par là, un élément essentiel isolé, « le genre » par exemple, a une union logique moins étroite avec le défini que « le propre ». Celui-ci, tout dérivé qu'il est de l'essence, est toujours logiquement interchangeable avec elle : partout où il y a le « risibile », l'être capable de rire, on peut conclure qu'il y a l'animal raisonnable, l'homme[9].

1. *Post. An.* I, ch. IV, nos 4 et 9, etc.; Saint Thomas, l. 10 et 11.
2. *Ibid.*, no 11; l. 11.
3. *Ibid.*, no 7; l. 10. — II, ch. XII (*alias*, XIII), no 5; l. 13.
4. *Post. An.* II, *loc. cit.*, et I, ch. IV, nos 3 et 12; Saint Thomas, l. 9 et 11.
5. *Post. An.* I, ch. IV, no 12; Saint Thomas, l. 11.
6. Saint Thomas, l. 11.
7. Voir ch. VIII, p. 287, note 1.
8. Ch. X, p. 335 sq
9. Cf. Jean de Saint-Thomas : *Logica* II, q. 24, a. 4, p. 676 sq.

NOTE I

Ch. X, p. 364 sq.

SUR L'EXPRESSION DE LA DERNIÈRE DIFFÉRENCE SPÉCIFIQUE

Dans un passage de la *Métaphysique*, Aristote et saint Thomas[1] entreprennent de prouver comment la définition possède son unité intrinsèque, qui lui permet, malgré la multiplicité de ses parties, de signifier l'unité de l'objet[2].

Voici l'un des arguments, ou plutôt la réponse à l'une des objections : celle qui met en avant la multitude des différences ajoutées les unes aux autres pour préciser l'espèce. Il faut distinguer, selon nos auteurs, deux espèces de différences : 1° celles qui s'unissent occasionnellement, *per accidens*, au genre prochain ou à la différence supérieure, qu'elles déterminent de façon extrinsèque, et qui peuvent, par conséquent, se rencontrer dans d'autres ensembles ; 2° les différences qui appartiennent en propre, *per se*, à ce genre ou à cette différence, qu'elles divisent par le dedans. Exemple, des premières : « sans ailes » dans la fameuse définition de l'homme attribuée à Platon : « animal bipède, sans ailes[3] ». L'espèce « sans ailes » n'est pas une subdivision propre du genre « bipède » : l'absence d'ailes se rencontre dans quantité de classes hétérogènes, du haut en bas de l'échelle animale, depuis le zoophyte jusqu'à l'éléphant. Exemple des secondes : « fissipède » (dont les pieds ont des doigts séparés). Supposons que ce caractère désigne une espèce. Il contient en lui, il signifie implicitement les caractères suivants : animal, — qui peut avancer sur le sol en marchant (*gressibile*), — dont les pieds sont pourvus de doigts. Il est évident que la différence « fissipède » ne peut affecter qu'un animal, et un animal qui a des

1. Aristote, VI, ch. xii ; Saint Thomas, VII, l. 12. Cf. *Met.* VII, ch. 2, Saint Thomas, VIII, l. 2.

2. Pour le dire en passant, les difficultés du P. Rousselot — « le résultat [de la définition] est une notion double, et c'est la valeur de ce résultat que je critique » *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 104, note 1 — sont là explicitement prévues et, à mon sens, résolues.

3. Aristote la reproduit, *loc. cit.*, n° 2, et encore ailleurs. (Il ne dit pas « sans plumes », mais « sans ailes »). Cette définition ne mérite d'ailleurs pas tous les brocards dont on l'a criblée. Elle n'exprime pas autre chose, en somme, que la conformation du squelette humain, la disposition de ses membres. Inutile de dire que le coq plumé de Diogène ne la vérifie pas. Ni l'amputé de Pascal (*Esprit Géométrique*, 1er fragment). L'homme amputé reste, par nature, un bipède, et si l'on plume un oiseau ou qu'on lui coupe les ailes, il reste, par nature, un animal à plumes, ailé.

pieds : « *scissio enim pedis est quædem pedalitas*, ἡ γὰρ σχιζοποδία ποδότης τις[1] ». « Fissipède » est comme « palmipède » : ce sont des variétés de conformation du pied animal, qui ne se conçoivent pas plus hors de lui que les divers modes de la couleur en dehors de la couleur. Nous avons donc ici le type de la différence propre, *per se*, qui signifie à elle seule tous les caractères précédents, sans lesquels elle ne saurait exister, de sorte qu'on peut dire d'elle, à la lettre : « la différence ultime, c'est l'espèce même[2] ».

D'après ces textes, la définition comprendrait donc, à son dernier degré de précision spécifique, un caractère propre, incommunicable, unique, indécomposable[3]. Mais dans les *Seconds Analytiques*, II, l. 13, saint Thomas reprend ces idées pour les mettre en harmonie avec la doctrine générale du livre qu'il commente. Et il expose que, les différences substantielles nous étant inconnues, nous ne pouvons les définir que par des caractères communs, dont l'agrégat les désigne indirectement. Déjà, dans la *Métaphysique*, il avait fait allusion, après Aristote, à l'impossibilité de procéder autrement *dans certains cas*[4].

Je ne pense pas qu'il faille donner à cette restriction une portée universelle : elle n'équivaut pas à une négation catégorique des principes posés dans la *Métaphysique*. Il est à remarquer qu'elle ne concerne expressément que la définition des substances.

On peut donc croire, ce semble, que sur cette question, la doctrine d'Aristote et de saint Thomas se résume dans les points suivants : il y a des cas où la définition aboutit à une différence spécifique absolument propre, incommunicable ; ces cas ne se rencontrent pas dans la définition des substances ; mais dans celle des accidents, au moins de certains accidents[5].

1. *Loc. cit.*, n° 5 ; Saint Thomas, p. 495[1].

2. *Ibid.*, n° 7 ; Saint Thomas, p. 495[2].

3. Voir aussi Aristote : *de Partibus Animalium* I, ch. II (Saint Thomas n'a pas commenté cet ouvrage). Ces passages sont allégués par les auteurs qui soutiennent la thèse de l'irréductibilité de la dernière différence spécifique, par exemple Tolet, *Post. An.* II, ch. XIV, (XII).

4. Aristote, n° 5 : διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ; Saint Thomas : *aliquando necessitas cogit...*

5. Voir ch. X, p. 367, 368.

NOTE J

Ch. XI, p. 395.

SUR LES RAPPORTS DES TERMES DU SYLLOGISME INTERPRÉTATION D'ARISTOTE

Premiers Analytiques, I, ch. I, n° 7 ; ch. IV, n°s 2, 3, et 10.

Ces passages sont ceux où Aristote indique les rapports des termes du syllogisme entre eux, et donne la raison des appellations qu'ils portent. L'interprétation en est particulièrement difficile.

Ch. I, n° 7. — « Que l'un des termes, ἕτερον, soit dans tout l'autre, ἐν ὅλῳ ετέρῳ, ou que l'un, θάτερον, soit attribué universellement, κατὰ παντός, à l'autre, θατέρου, c'est une seule et même chose. Je dis qu'un terme est attribué universellement [au terme corrélatif], lorsqu'on ne peut trouver, dans [ce dernier, qui est] le sujet, aucune partie [aucun membre, aucun inférieur] μηδὲν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, dont le premier, θάτερον, ne se dise pas. Et il en va de même pour une négation universelle [d'attribution], κατὰ μηδενός. »

Puisque les deux formules ἐν ὅλῳ et κατὰ παντός expriment la même chose, nous les comprendrons l'une et l'autre, si nous comprenons bien la seconde : celle qu'Aristote a pris soin d'expliquer dans la seconde phrase, ainsi que nous venons de le voir. Commençons donc par elle.

Elle est relative à un *attribut*. Car le verbe « κατηγορεῖσθαι, être attribué, affirmé, prédiqué, » ne peut se dire que d'un attribut ; et de plus, le terme corrélatif qui lui est opposé, est appelé explicitement « sujet, ὑποκείμενον [1]. » Cet attribut, dit Aristote, convient universellement au sujet, lorsque rien de ce qui est inclus dans celui-ci ne se trouve sans l'attribut en question. A propos de cette formule il ne faut pas demander, absolument et simplement, si elle concerne l'extension ou la compréhension : ce serait méconnaître sa complexité. En effet, les deux points de vue y sont indiqués. La men-

1. Voir, au n° 4, les deux termes de la proposition mis en parallèle : τὸ κατηγορούμενον, celui qui est attribué, et τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται, celui à qui on attribue l'autre : c'est-à-dire le prédicat et le sujet. — Je ne parviens pas à saisir pourquoi O. Hamelin a renversé des rapports si clairement établis dans notre texte, et transporté au sujet ce qui est dit de l'attribut. Il traduit : « Nous disons qu'*une chose qui reçoit un attribut* est prise universellement, lorsque etc » (*Op. cit.*, p. 177). Ce n'est pas « la chose » qui est *prédiquée* universellement : c'est l'attribut qu'elle reçoit.

tion des parties, des membres, des représentants du sujet (μηδὲν τῶν τοῦ ὑποκειμένου) est relative à son extension ; le fait qu'ils reçoivent tous un certain prédicat, qu'on doit leur attribuer un certain caractère, est relative à leur compréhension[1].

Or ce sont ces rapports logiques, indiqués dans la formule κατὰ παντός, c'est « cela même, ταὐτόν » qu'exprime à sa manière la formule ἐν ὅλῳ, employée dans la première phrase de notre texte. Si l'on réunit deux à deux les pronoms identiques qui figurent dans les membres de cette première phrase : ἕτερον, θάτερον, — ἑτέρῳ, θατέρου ; si l'on admet que chacun de ces couples désigne le même objet, (comme il est naturel de le faire, étant donné la proximité immédiate et le parallélisme exact de leurs éléments respectifs), on obtient le sens suivant. Le même terme, ἕτερον, θάτερον, se trouve dans tout l'autre, ἐν ὅλῳ ἑτέρῳ, et en même temps est prédiqué de lui, θατέρου κατηγορεῖσθαι. Cela veut dire que l'attribut prédiqué du sujet et de tous ses représentants, est contenu dans sa « totalité ». Mais de quelle totalité s'agit-il ? Ici, la brièveté de la formule ne donne lieu qu'à une question absolue, à ce dilemme : Aristote pense-t-il à la *totalité compréhensive*, ensemble des caractères du sujet ? ou à la *totalité extensive*, ensemble formé par tous ses représentants ? Avant de répondre, examinons les textes du chapitre IV.

Ch. IV. — Ce chapitre, qui commence par des règles énoncées en termes généraux et qui sembleraient relatives à tout syllogisme (nos 1 à 3), en vient, sans qu'aucune explication avertisse le lecteur, à tout définir par rapport à la seule première figure. Celle-ci fournit les exemples, et bientôt, expressément, il n'est plus question que d'elle (nos 8 et 18.)

Or, dans ces développements, nous voyons reparaître les formules ἐν ὅλῳ et κατὰ παντός, avec référence explicite (nos 4 et 10) aux définitions qui en ont été données au chapitre I. — Pour la formule κατὰ παντός, rien ne vient s'ajouter ici à ce que nous savions déjà. Mais sur la formule ἐν ὅλῳ nous recueillons des renseignements nouveaux.

Voici les textes. Nos 2 et 3 : « Lorsque trois termes sont, à l'égard les uns des autres, dans de tels rapports que le dernier, ἔσχατος, soit dans tout le moyen [dans le tout formé par le moyen], ἐν ὅλῳ τῷ μέσῳ, et que le moyen soit, ou ne soit pas, dans tout le premier [dans le tout formé par le premier] ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ, nécessairement un syllogisme parfait se forme entre les extrêmes, ἄκρα [πρῶτον et ἔσχατον]. J'appelle « moyen » le terme qui est dans l'un [des extrêmes], et dans lequel est l'autre [extrême] : sa position même est *moyenne*. J'appelle extrêmes le terme qui est dans un autre, et [celui] dans lequel est un autre[2]. » No 10 : « J'appelle extrême majeur [grand terme], μεῖζον ἄκρον, celui dans lequel est le moyen ; j'appelle extrême

1. Ce qui serait un contresens et une absurdité, ce serait d'entendre « les parties du sujet » au point de vue de la compréhension, c'est-à-dire des caractères qui composent son essence. Car il n'est pas vrai que l'attribut qui convient au sujet dans son ensemble, convienne à chacun de ses caractères. Soit, par exemple, cette proposition : « l'homme est un être moral ». L'homme comprend le caractère « animal », le caractère « corps », auxquels ne convient évidemment pas celui d'êtres moraux. Cf. note H.

2. On jugera de la difficulté qu'il y a à traduire Aristote, si l'on observe qu'il emploie ici *identiquement les mêmes expressions* pour définir le moyen et les extrêmes. Seul, un pluriel, ἄκρα, nous avertit, dans le second cas, qu'il s'agit de plusieurs termes, et non plus d'un seul, comme dans le cas du moyen, à la phrase précédente.

mineur [petit terme], ἔλαττον, celui qui est sous le moyen ὑπὸ τὸ μέσον ὄν. » N^os^ 4 sq. Exemples : « Si A se prédique de tout B, et B de tout Γ, il est nécessaire que A se prédique de tout Γ. » (Κατὰ παντός est l'expression employée ici à chacun des membres de phrase). Voici le syllogisme construit :

Tout B est A. Tout animal est doué d'un appareil digestif.
Tout Γ est B. Le ver est animal.
Tout Γ est A. Donc le ver est doué, etc.

Si l'on examine ces passages de près, on remarque une opposition dans les rapports qu'ils expriment.

D'une part, au n° 2, où figure la formule ἐν ὅλῳ, c'est le dernier terme, ἔσχατος, qui est dans tout le moyen, ἐν ὅλῳ τῷ μέσῳ, et celui-ci dans tout le premier terme, ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ. Et de même, au n° 10, c'est le grand extrême, le majeur, μεῖζον ἄκρον, qui contient le moyen (et par là s'identifie au πρῶτος du n° 2), tandis que le petit extrême, le mineur, ἔλαττον ἄκρον, se range sous le moyen (et par là s'identifie avec l'ἔσχατος du n° 2).

D'autre part, aux n^os^ 4 et 5, dans les exemples où reparaît la formule κατὰ παντός, un rapport inverse se dessine. Ici, c'est le moyen B qui contient, dans tous ses représentants, l'attribut A, prédicat de la conclusion, donc premier terme, extrême majeur, tandis que lui-même, moyen, est contenu comme attribut, dans tous les représentants de Γ, sujet de la conclusion, donc dernier terme, extrême mineur. — Au n° 6 subsiste la même situation des termes, qui reçoivent là des appellations pareilles à celles du n° 2, qui les identifieraient plus précisément encore, s'il en était besoin (il s'agit là des modes inefficaces de la première figure) : « Mais si le *premier terme*, τὸ πρῶτον (appellation du n° 2), est dans tout le moyen, παντὶ τῷ μέσῳ, et si le moyen n'est dans aucun *dernier terme*, μηδενὶ τῷ ἐσχάτῳ (appellation du n° 2), il n'y aura pas de syllogisme. »

Ainsi donc, nous avons, d'un côté, n^os^ 2 et 10, sous la formule ἐν ὅλῳ, le dernier terme (ou petit extrême) dans tout le moyen, et le moyen dans tout le premier terme (ou grand extrême) ; — d'un autre côté, n^os^ 4, 5, 6, sous la formule κατὰ παντός, le premier terme (ou grand extrême) dans tout le moyen, et le moyen dans tout le dernier terme (ou petit extrême). Qu'est-ce à dire ? sinon que deux rapports inverses, la compréhension et l'extension, sont encore une fois envisagés ensemble, dans un développement de pensée continu, sans que l'auteur juge utile de souligner leur opposition : tellement, à ses yeux, ils sont inséparables et impliqués étroitement l'un dans l'autre. — Mais, contrairement à ce que nous aurions pu attendre, c'est la 1^re^ formule, ἐν ὅλῳ, qui exprime l'extension seule ; dans la 2^e^ formule, les mots κατὰ παντός sont relatifs à l'extension, les mots ὑπάρχει, κατηγορεῖσθαι, sont relatifs à la compréhension.

Quoi qu'en ait pensé Hamelin[1], le passage des *Catégories* (III, alias V, n° 15), où le point de vue de la compréhension prévaut, est rigoureusement parallèle à ceux que nous venons d'examiner. Dire : « Si A est attribut de tout B, et B attribut de tout Γ, A est attribut de tout Γ » (*Premiers Analytiques*), c'est dire équivalemment : « Tout ce qui s'affirme de l'attribut devra s'affirmer du sujet » (*Catégories*).

1. *Op. cit.*, p. 176.

NOTE K

Ch. XI, p. 398.

POST. AN., I, ch. 1, n° 5.

Voici le texte d'Aristote, très légèrement paraphrasé :

« On connaît certaines choses, en connaissant d'avance, πρότερον, *prius tempore*, [quelque chose *de différent*] ; et l'on en connaît d'autres, en prenant connaissance [de l'ensemble, savoir : de l'élément antérieur logiquement, *prius natura*, et de l'élément auquel le premier s'applique, *posterius natura*] à la fois : ἅμα, *simul tempore*. [Exemple de ce second cas :] tout ce qui se trouve compris [comme inférieur, comme réalisation concrète] sous un universel déjà connu par l'esprit.

« [Exemples des deux cas comparés l'un à l'autre :]

« 1° Que tout triangle ait ses angles égaux à deux droits, on le sait d'avance, *prius tempore* [avant de conclure que tel triangle particulier possède cette propriété]. 2° Mais que cette figure inscrite dans le demi-cercle soit un triangle, on le saisit d'un seul coup, PAR INDUCTION [c'est-à-dire, on conçoit à la fois l'universel et l'individu sensible qui le réalise, le premier à l'occasion du second et en lui].

« Ainsi [de cette seconde façon, inductive], il y a connaissance, et le dernier terme, τὸ ἔσχατον[1], est connu sans l'aide d'un moyen, toutes les fois qu'il s'agit de ce qui se trouve être sujet individuel, ὅσα τῶν καθ' ἕκαστα τυγχάνει ὄντα, et ne se dit pas de quelque [autre] sujet, [à la façon d'un attribut]. »

Dans ce texte difficile et très diversement interprété (voir Tolet, *in h. l.*), Aristote définit *en général deux modes de précognition*. Il ne parle que dans un seul exemple (le 1er) de la manière dont ils s'appliquent aux propositions du syllogisme : ailleurs, et par exemple lorsqu'il écrit le mot ἅμα, Aristote n'entend pas exprimer la simultanéité de la conclusion et des prémisses, mais celle de la saisie du concret et de l'universel dans l'induction. Saint Thomas (l. 2), incline le texte dans le premier sens : il ne songe qu'au syllogisme.

1. Ce mot désigne, — non pas, comme dans les textes cités à la note J, le petit terme d'un syllogisme, — mais simplement le dernier concret, l'individu qui n'est pas connaissable par science déductive, mais par intuition sensible ou intellectuelle : οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις... Τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος. (*Ethic.* VI, ch. VIII (*alias*, IX), n° 9 ; ch. XI (*alias*, XII), n° 4. Cf. HAMELIN, *Op. cit.*, *p.* 243, note 2).

NOTE L

Ch. XI, p. 423 à 426.

NÉCESSITÉ SIMPLE ET NÉCESSITÉ HYPOTHÉTIQUE

ARISTOTE : *Les Parties des Animaux*, I, ch. 1, 639, 640 sq.
Physique, II, ch. IX.
Post. Anal., I, ch. XXX.

SAINT THOMAS : *Physique*, II, l. 15, p. 290, 291.
Post. An., I, l. 42, p. 170.

Ces expressions de « nécessité simple (ἁπλῶς) » ou « absolue » et de « nécessité hypothétique, conditionnelle (ἐξ' ὑποθέσεως) » n'ont pas un sens uniforme chez les divers auteurs.

Pour les scolastiques modernes, la nécessité hypothétique est une nécessité *réalisée*, qui découle d'un fait contingent *actuel:* supposé que ceci existe, cela aussi existe, en vertu d'une conséquence ou d'une implication nécessaire. Par exemple, le monde actuel, dont l'existence est contingente, qui pourrait ne pas être, comprend certains éléments, conditions requises pour qu'il soit ce qu'il est.

Pour Aristote et saint Thomas, la nécessité hypothétique est une nécessité *en suspens*, dépendant de conditions *dont la réalisation est incertaine :* si ceci doit exister dans l'avenir, si ceci arrive à se réaliser, ce sera moyennant cela (qui est incertain). Par exemple, le noyau d'olive est la cause nécessaire et déterminante de la naissance de l'olivier. Mais produira-t-il en fait un olivier? Cela dépend de plusieurs circonstances : chaleur, humidité, séjour suffisant dans la terre, etc.

Les modernes définissent la nécessité hypothétique à partir d'une *existence* actuelle, ils la rattachent au présent (contingent) : τὸ ὄν. Les anciens la définissent à partir d'une *fin*, non encore existante, dont la réalisation est problématique, ils la suspendent à l'avenir : τὸ ἐσόμενον. La nécessité hypothétique dont parlent les modernes qualifie un antécédent ; celle dont parlent les anciens qualifie un conséquent : « necessitas quæ dependet ex causis prioribus [in esse] est necessitas absoluta... quod autem habet necessitatem ab eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione vel suppositione[1]. »

1. SAINT THOMAS, *Physic.*, *loc. cit.*

* * *

Les deux conceptions sont d'ailleurs légitimes et répondent à diverses catégories de cas réels. Quoi qu'il en soit du vocabulaire, les anciens font usage de l'une et de l'autre[1]. Elles peuvent trouver place dans une classification d'ensemble, où les degrés de la nécessité seraient énumérés comme il suit :

1° La nécessité absolue au sens le plus strict, c'est-à-dire dans l'ordre de l'essence comme dans celui de l'existence. Pour ne point parler ici d'Aristote, selon saint Thomas, cette nécessité ne se réalise qu'en Dieu : *Ens necessarium ;*

2° La nécessité des essences finies, indépendante de leur existence temporelle ici ou là. Elle est absolue dans son ordre. En ce sens, la constitution essentielle des phénomènes cosmiques, par exemple, est absolument nécessaire, comme le sont les définitions. (La définition complète d'un phénomène, sa *ratio*, son λόγος inclut le fait et sa cause : l'éclipse est une ombre dans la lune causée par l'interposition de la terre[2]) ;

3° La nécessité hypothétique, au sens moderne du mot, c'est-à-dire impliquée dans une existence contingente. Cette nécessité découle de la précédente. Supposé que telle chose existe, elle aura nécessairement tels caractères, exercera telle influence, accomplira telle action. Saint Thomas classe encore ce cas dans la nécessité absolue[3]. De même Aristote : il y a dans le contingent une « nature nécessaire φύσις ἀναγκαία », qui a ses caractères, ses exigences, ses conséquences inéluctables ; cette nécessité simple se distingue de la nécessité ἕνεκά του, qui est conditionnée par une fin[4] ;

4° La nécessité hypothétique, au sens ancien du mot. Elle est conditionnée, non pas seulement par l'existence contingente des causes matérielles, formelles ou efficientes, mais encore par la cause *finale*[5].

1. Voir la nécessité hypothétique, au sens moderne, décrite par Saint Thomas, ci-dessus, ch. XI, p. 425, 429, Appendice VI, p. 502 sq. Cf. ci-dessous, 3°.

2. *Post. An.* II, ch. VIII, n° 11 ; Saint Thomas, l. 7, etc. Cf. ci-dessus, note G, *Deuxième rôle de la définition*, p. 539.

3. *Physic., loc. cit.*, : « Necessitas quae dependet ex causis prioribus est necessitas absoluta : ut patet in necessario quod dependet ex materia... ex causa formali... ex causa efficienti..., sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei, propter motum solis. »

4. *Phys., loc. cit.*, n° 2.

5. Saint Thomas, *Phys. loc. cit.* : « Necessarium ex conditione, vel suppositione ; ut puta si dicatur : necesse est hoc esse si hoc debeat fieri ; et hujusmodi necessitas est ex fine et ex forma, in quantum est finis generationis (la forme non encore existante). »

NOTE M

Ch. XI. p. 435, note 2.

A PROPOS DU SYLLOGISME CONDITIONNEL

Parmi les formes de raisonnement que nous avons laissées de côté, la plus intéressante est, sans contredit, le syllogisme hypothétique. Tandis que, dans le syllogisme catégorique (objet de notre chapitre XI[1]), les prémisses consistent en des affirmations ou négations absolues, inconditionnées, indépendantes, — dans le syllogisme hypothétique, la majeure énonce un jugement conditionnel, relatif à une hypothèse sur la réalisation de laquelle la mineure se prononcera.

A ce genre de raisonnement appartiennent le syllogisme disjonctif (*cet homme qui dépense sans compter est millionnaire ou il est fou ; or il n'est pas millionnaire ; donc il est fou*), et le syllogisme conditionnel (*s'il n'est pas millionnaire, il est fou ; or* etc.). Ce sont là des raisonnements très usuels, très faciles, très clairs et vraiment décisifs (à supposer bien entendu, que les règles en soient observées[1]).

Cependant Aristote, qui s'est attardé si longuement[2] sur l'aride et fastidieuse question des syllogisme modaux[3], ne fait nulle part *ex professo* la théorie du syllogisme hypothétique[4]. Et saint Thomas, pas davantage. Par contre, l'opuscule *Summa totius Logicæ Aristotelis*, qui a été classique pendant des siècles dans l'école thomiste, en décrit la structure et en formule les lois. Boèce (480-525), l'une des sources de saint Thomas, avait déjà écrit deux

1. On trouvera ces règles exposées dans n'importe quel traité de logique, par exemple, dans la *Petite Logique* de M. Maritain, p. 280 sq.

2. *Premiers Analytiques*, I, ch. VIII à XXI (résumé dans Hamelin, *Le Système d'Aristote*, ch. XII).

3. Le syllogisme modal est celui qui contient, dans ses prémisses, quelque proposition modale. On appelle ainsi les propositions où la copule est *qualifiée*, de façon à énoncer la manière, *le mode* selon lequel le prédicat entre dans le sujet ou en est exclu. Exemple : la somme des angles d'un triangle égale *nécessairement* deux droits. Les modes sont au nombre de quatre : nécessité, contingence, possibilité, impossibilité. Les propositions modales se distinguent des propositions de simple attribution « de inesse, τοῦ ὑπάρχειν », qui concernent uniquement la présence ou l'absence de l'attribut dans le sujet et dont la copule, non-qualifiée, se réduit aux mots « est » ou « n'est pas ».

4. L'expression συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως (*Priora An.* I, ch. XXII, (*alias* XXIII), n° 2) a chez lui un tout autre sens. Cf. Hamelin, *op. cit.*, p. 181.

livres sur le même sujet : *De Syllogismo hypothetico libri duo* (Migne, *Patrologie latine*, LXIV, col. 831 sq.).

A propos de cette espèce d'arguments, une question se pose. On admet généralement que les divers syllogismes hypothétiques se ramènent aisément au syllogisme conditionnel[1]. Mais le syllogisme conditionnel lui-même peut-il être réduit au syllogisme catégorique ? Nous pensons qu'il faut répondre par l'affirmative.

Donnons d'abord des exemples.

Premier exemple.

Syllogisme conditionnel :

Si Pierre est homme, il a le sens moral.
Or Pierre est homme.
Donc il a le sens moral.

Syllogisme catégorique correspondant :

Quiconque est homme a le sens moral.
(Même mineure et même conclusion que ci-dessus.)

Ici pas de difficulté. Il est évident que l'attribut de la majeure conditionnelle ne s'applique pas à Pierre, en tant qu'il est tel individu, mais en tant qu'il est un inférieur quelconque de la catégorie « homme ». La majeure catégorique énonce la même vérité, puisqu'elle s'applique *distributivement* à tous les inférieurs quelconques de la catégorie indiquée.

Deuxième exemple. — Mais la réduction devient plus malaisée quand les deux membres de la majeure conditionnelle ont des sujets différents, comme dans le syllogisme suivant :

Si le vent cesse, il pleuvra.
Or le vent cesse.
Donc il pleuvra.

La majeure de ce syllogisme énonce une loi générale, une relation nécessaire entre deux choses, deux événements : cessation du vent, menace ou nécessité de pluie[2]. Il y a donc, pour ainsi dire, une « essence », une *ratio* d'événement, caractérisée par la cessation du vent, et qui, d'autre part, comporte, comme élément intrinsèque, une menace de pluie. Mais la proposition considère ces deux choses abstraction faite de leur existence actuelle, de leur réalisation de fait. Ainsi posées, elles fournissent au syllogisme

1. Par exemple, il revient exactement au même de dire : « Ou il est millionnaire ou il est fou », ou bien : « s'il n'est pas millionnaire, il est fou ».

2. Et non pas seulement entre deux propositions. (Maritain, *op. cit.*, p. 283, cf. p. 131 à 133). Il y a des conditions qui portent en première ligne sur l'ordre objectif des choses, et non pas sur celui des propositions. C'est le cas dans l'exemple que nous prenons.

catégorique correspondant deux de ses termes. D'où viendra le troisième ?

C'est ici que s'accuse la difficulté de la réduction. On ne trouve pas d'abord ce troisième terme. Il semble que tout se passe entre les deux premiers dont l'un attire ou repousse l'autre (ici : la cessation du vent implique la menace de pluie). Et ainsi la conclusion apparaît comme un dédoublement du second terme (menace de pluie = la pluie *est* menaçante) : ce qui fait deux termes nouveaux ajoutés aux deux premiers. Il est sûr qu'un syllogisme catégorique ainsi construit serait vicieux.

Mais il faut remarquer que, dans tout syllogisme conditionnel, il y a toujours *un terme* (et peu importe qu'il soit combiné par le langage avec un autre) *qui affirme* (*ou nie*) *exclusivement une actuation, une position, une réalisation, un fait accompli*, et qui introduit ainsi les deux autres dans l'ordre présent des choses. Il n'y a qu'à dégager ce troisième terme pour pouvoir construire un syllogisme catégorique parfaitement régulier.

En effet, la majeure du syllogisme conditionnel équivaut à celle-ci : « La cessation du vent implique, ou est, une menace de pluie. » La mineure se traduit ainsi : « La cessation du vent *se réalise actuellement*. » Et la conclusion peut s'exprimer comme suit : « donc la menace de pluie se *réalise actuellement*. »

M T
La cessation du vent est une menace de pluie ;
t M
Or, il y a cessation du vent
t T
Donc il y a menace de pluie[1].

Le syllogisme conditionnel n'est qu'une manière plus rapide, et qui appuie moins sur les liens logiques, de dire la même chose.

1. Le syllogisme est en *Barbara*. On pourrait le construire aussi dans la 3e figure, en *Datisi* : La cessation du vent est une menace de pluie ; la cessation du vent se réalise actuellement ; donc quelque chose qui se réalise actuellement est la menace de la pluie.

TABLE ALPHABÉTIQUE

Cette table ne fait pas double emploi avec la table analytique : elle ne signale que ce qui n'est pas déjà signalé par les titres, divisions et subdivisions des chapitres. De plus, elle ne contient que les sujets traités avec quelque développement dans l'ouvrage et néglige les simples mentions ou références cursives. Les noms propres n'y figurent que dans la mesure où ils donnent lieu à des exposés doctrinaux particuliers.

Accident, 25, 138, 272, 293, 329 sq., 344 sq., 352 à 359, 367, 368 (voir *Propre*).
Adjacente (*Propositio de tertio...*), 184 n. 9.
Amour, 8, 38, 39, 514, Cf. 465.
Analogue, 3 n. 1, 159 n. 2, 175 n. 2, 225, 512, 516.
Analyse, analytique, 185 sq., 191, 288, 289, 295, 320 n. 1, 406, 407.

Causalité, 318, 320 (voir *Principes suprêmes de la raison*).
Certitude, 209, 441 à 449, 492, 502 à 504.
Compréhension, 275, 335, 336, 395 sq., 544 sq.
Conscience, 1, 2, 31, 32, 44, 61, 69, 71 sq., 91, 93 sq., 133, 134, 147, 148, 229, 232 à 234, 446, 526, 527.
Contraires, contradictoires, 319.
Conversion, convertible, 285 n. 3, 287 n. 1, 289, 388 à 390, 541. Cf. 393 n. 1.

Déduction dans les sciences physiques, 251 n. 4, 271 n. 4, 276 sq., 297 sq., 326, 537, 538.
Définitions *ex additione*, 191 n. 2, 522, 523 ; par le « propre » 287 n. 1, 467 ; génétiques, 287 n. 1, 370 à 372.
Démonstrations (Diverses espèces de), 252 sq., 258, 296 sq., 409 à 429, 536,
Descartes 22, 23, 28, 43, 86, 87 n. 1, 218, 313, 441 sq.
Dialectique, 409, 422, cf. 273.
Dictum de omni aut nullo, 393.
Différence, 158 n. 4, 160 n. 1, 168 sq., 185, 186, 349 n. 2, 364 sq., 542 sq.

Enthymême, 409.
Equivoque, 159 n. 2.

Erreur, 18, 19, 64 sq., 144, 208 sq., 210 sq., 272, 273, 429 sq., 533, 534.
Espèce, 158 n. 4, 160 n. 1, 168 sq. Cf. 271, 274.
Esse, 184.
Essence et existence, 165, 170, 321, 322.
Évidence *in attestante*, 203.
Expérience, au sens d'Aristote, 151 n. 1, 268. Cf. 271.
Extension, 275, 335, 336, 395 sq., 544 sq.

Forme, 164, 165 sq., 173, 174.

Genre, 158 n. 4, 160 n. 1, 168 sq., 175, 271.

Hallucinations, 59, 60, 120 à 128, 485 à 490.
Histoire, historique, historicisme, III à XIV, 201, 203, 204, 418, 456, 502 à 505.
Hypothèse (au sens d'Aristote), 302.

Idée et image, 136, 137, 403, 408, n. 1.
Imagination, 39, 47, 62 n. 3, 87 n. 1, 120 sq., 485 sq.
Individuation, 166, 171, 172, 175 sq., 362, 363.
Induction mathématique, 406.
Inesse (*Propositio de...*), 550 n. 3.
Inférence (Théorie dite de l'...), 74 sq.
Inférences immédiates, 389, 390. Cf. 316, n. 3.
Inférieurs d'un universel, 252 n. 1
Intégrantes ou intégrales (Parties...), 158.
Intention, intentionnel, 55 à 58, 155, 170, 471, 474 à 476, 484, 488.
Intérieur et extérieur 69, 72, 93, 94, 526, 527. Cf. *Conscience*.

Kant, 9 à 11, 16, 17, 28, 29, 190 sq., 220 n. 3, 313, 318, 320 n. 1.

Localisation, 68, 93, 94, 526, 527.
Logique de l'erreur, 222, 411, 412, 432 sq.
Lois de la Nature, 99, 528 sq. Voir *Univers*.

Mathématique (Méthode), 287 n. 1, 345, 405 à 408, 420.
Matière, 164, 165 sq., 173, 174.
Mercier (Cardinal), 84, 85, 220 n. 3, 222 n. 1, 305, 436 sq.
Modal (Syllogisme, proposition), 551 n. 3.

Nominalisme 151, 152, 403.

Objectif (Concept) 222 n. 1 (Proposition) 284 n. 1.
Opposition, 319.
Ordinaire, *ut in pluribus*, 424. Cf. 274, 548.

Physique (Méthode), 271, 272, 275 à 278, 345 (voir tout le chap. de l'*Induction*).
Porphyre (Arbre de...), 286 n. 4, 287 n. 1, 293 n. 4.
Positio, 302.
Pratique (Intellect...), 246, 513 sq.
Prédicables, 286 n. 4, 287 n. 1, 293 n. 4.
Prédication (*in quid*, *quale quid*, et *quale*), 333 n. 2. Cf. 155 n. 2.

Préscientifique, VIII, 102, 130, 528 à 530.
Principes suprêmes de la raison, 249, 263 n. 1, 285, 314 à 320.
Propre, 286, 287 n. 1, 345, 467, 522, 523, 541.
Puissance (passage de la puissance à l'acte dans la connaissance), 281, 285, 334, 336, 353, 358, 375, 376, 404, 405.
Ratio, 138, 183, 293 sq., 331, 467.
Récurrence (Raisonnement par...) 405, 406.
Réflexe, réfléchi, 232, 233, 237 à 239, 445, 446.
Relativisme dans le thomisme 9, 12 à 14, 24, 41, 42, 97, 346, 347. Cf. 376 n. 2.
Résultance 419, 420, 525 (voir *Propre*).
Rousselot, XIX, 46, 159 n. 1, 265, 355 à 359, 363 n. 1, 265, 542.

Science, 179, 180, 294 n. 4, 309 n. 3, 408 à 426, 502 à 504, 524.
Sophismes 163, 273, 279, 280, 392, 430, 431.
Substance, 25, 138, 272, 329 sq., 352 à 359, 367, 368 ; principe de substance, 318.
Synthèse, synthétique, 183 sq., 191.

Thèse (au sens d'Aristote), 302.
Tiers exclu, 319.
Tout et parties (diverses espèces), 158, 183, 252 n. 1, 289 n. 3, 341 n. 1.
Transcendantal, transcendantaux, 191, 228, 317 n. 1, 340 n. 1, 360, 361, 517 n. 3.

Univers d'Aristote, 421 n. 3, 424.
Univoque, 152, 159 n. 2, 170.

Verbe, 12 n. 1, 39, 40, 145, 146, 229, 237 n. 3, 483 ; verbe du jugement, 193, 194.
Visions, 131, 488 sq.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PRÉFACE 1

CHAPITRE PREMIER

LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL

I. **Ce que c'est que connaître** 1
II. **Qu'il n'y a pas de connaissance sans objet** 17
III. **De la notion de phénomène** 23
IV. **Vue d'ensemble sur les applications de la doctrine** 33
A. Préliminaires de la connaissance : trois cas 33
B. La connaissance elle-même 36
C. Conditions et résultats de certaines connaissances. 39

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Préliminaires 43

Première partie : Exposé

A. *Réalisme de la théorie* 46
B. *Les diverses données des sens extérieurs : sensibles propres, communs, et par accident* 48
C. *Comment se rejoignent l'objet et le sujet? Action de l'un sur l'autre, préliminaire à la sensation : l'espèce impresse* 51
D. *La sensation suppose la présence et l'influence actuelles de l'objet sur le sens, qui saisit l'objet par un acte direct.* 59
E. *Essence de la sensation : activité ou passivité?* 62
F. *Les erreurs des sens; le* Judicium sensus 64

Deuxième partie : Examen.

I. **Justification positive de la méthode** 70
A. *Inventaire critique des données sensibles* 71

a) Irréductibilité de l'extérieur et de l'intérieur... 71
b) Spécificité irréductible des données sensibles externes... 78
B. *Interprétation des données sensibles*... 80
a) Notion de connaissance... 80
b) Notion d'action transitive... 80
c) Notion de l'espèce impresse... 81
II. **Justification négative de la méthode : inconvénients de rejeter le réalisme intégral**... 82

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE SENSIBLE (*suite*).

III. **Les objections « scientifiques » fondées sur les erreurs des sens**... 91
§ 1. Précisions et principes de solution... 91
§ 2. Deux questions préalables... 98
1° *L'incohérence des argumentations scientistes*... 98
2° *L'objection des erreurs des sens n'est pas tirée de la science moderne*... 103
§ 3. Examen de quelques objections... 106
Au delà des objections scientistes et dans leur prolongement... 131

CHAPITRE IV

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE : LES IDÉES

Délimitation du problème... 133
I. **Qu'est-ce qui est connu dans l'idée ? Ses caractères, son origine et sa portée**... 137
1° Ce qui est connu dans l'idée, c'est l'essence... 137
2° Cette essence est tirée des données sensibles... 139
3° Quels sont et que valent les procédés d'abstraction ?. 141
A. Travail de l'intellect agent... 141
B. Intuition subséquente... 143
Résumé et conclusion... 145
II. **Comment l'idée s'applique à l'individu : le retour au phantasme**... 146
III. **Comment l'idée s'applique aux classes d'êtres : le problème des universaux**... 150
Position du problème... 150
§ 1. Le principe de la solution thomiste : les trois états de l'essence... 152

§ 2. La solution 155
La « nature absolue » 155
L'universel 160
IV. **Les fondements ontologiques de la connaissance abstraite** . 163
§ 1. Fondement ontologique de l'intellection des essences 164
§ 2. Fondement ontologique des diverses abstractions qui donnent naissance aux universaux 165

CHAPITRE V

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE (*suite*) : LE JUGEMENT

I. **Premier caractère du Jugement : il est un acte complexe.** 180
II. **Deuxième caractère du Jugement : il est un assentiment.** 194
A. Différence entre la simple connaissance et l'assentiment 196
B. Cas où l'assentiment est lié à l'appréhension 198
C. Cas où ils se séparent 199
1° La Foi 200
2° L'Opinion 205
3° L'Erreur 208
III. **Corollaire : Troisième caractère du Jugement : il n'est pas infaillible** 210
1° Genèse de l'erreur 210
2° Etude détaillée des causes de l'erreur et de la responsabilité qu'elle implique 211
3° Est-il possible de l'éviter, et comment ? 216

CHAPITRE VI

LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Préliminaires 219
A. *Définition nominale* 219
B. *Définition réelle* 224
§ 1. Élaboration de la définition réelle de la vérité. 224
1er pas : le rapport à l'intelligence 224
2e pas : l'équation de l'être et de l'esprit, constitutif formel de toute vérité 225
a) L'équation regardée du côté de l'être 226
b) L'équation regardée du côté de l'esprit 228
3e pas : la définition de la vérité spéciale de la connaissance 230

§ 2. La vérité connue 232
A. Toute connaissance vraie n'appréhende pas l'équation de vérité 232
B. Cette appréhension n'est pas le privilège des actes réflexes 233
C. Mais elle appartient au jugement, comme tel.. 236
§ 3. Quelques corollaires de la doctrine précédente.. 239
A. Il n'est pas nécessaire d'employer la *notion* de vérité pour émettre un jugement vrai..... 239
B. Trois espèces de vérité dans le jugemeni vrai... 240
C. Si la réalité objective fait partie du rapport de vérité 242
D. Synthèse métaphysique de la question de la vérité 245

CHAPITRE VII

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE (*suite*). LES INFÉRENCES. PREMIÈRE PARTIE : L'INDUCTION

Préliminaires : la troisième opération de l'esprit.. 247
§ 1. Description de l'induction 249
1° *Nature générale de l'induction* 249
2° *Elle ne doit pas être confondue avec la démonstration* a posteriori *ou la démonstration* quia..... 252
3° *Différence radicale de l'induction et du syllogisme.* 253
4° *Quelle doit être l'énumération des cas particuliers qui prépare l'induction* 260
§ 2. Légitimité de l'induction 262
1° *Elle se ramène, en dernière analyse, à celle de l'abstraction.* 262
A. Elle n'est pas réductible à celle du syllogisme 262
B. Elle est un procédé intuitif..... 264
2° *Elle suppose parfois des préparations* 266
A. Divers cas d'induction plus ou moins rapide..... 266
B. Rôle des méthodes de Bacon et de Stuart Mill dans la *préparation* de l'induction.. 269
C. Place et usage de l'induction et de ses préparations dans la recherche scientifique, d'après Aristote et saint Thomas..... 270
3° *Certitude et probabilité dans les résultats de l'induction* 272

Combinaison de l'induction et de la déduction dans les recherches scientifiques 276

CHAPITRE VIII

LES INFÉRENCES. DEUXIÈME PARTIE : POINTS DE DÉPART DE LA DÉDUCTION LES PROPOSITIONS IMMÉDIATES

I. **Nécessité pour la démonstration d'un point de départ indépendant** 279
II. **Description générale des points de départ de la démonstration** 280
III. **Précisions et discussion de quelques difficultés** 281
A. *Une distinction de saint Thomas :* per se notum quoad se *et* per se notum quoad nos 281
B. *Classification des propositions immédiates* 285
1^er^ cas : le concept du prédicat est formellement contenu dans celui de l'*essence* du sujet 286
2^e^ cas : le concept du prédicat *découle évidemment* de celui de l'essence du sujet 286
3^e^ cas : le rapport du prédicat découle de celui de l'essence du sujet, *moyennant une analyse plus ou ou moins difficile* 287
4^e^ cas : le rapport du prédicat au sujet ne représente qu'un *fait contingent*, mais qui est l'objet d'une *expérience immédiate* 290
C. *En quoi consiste l'indémonstrabilité des propositions immédiates? Est-elle absolue?* 295
a. Démonstration par analyse 295
b. Démonstration *quia*, ou du simple fait 296
c. Démonstration *propter quid*, ou explication du fait 297

CHAPITRE IX

LES INFÉRENCES. DEUXIÈME PARTIE : POINTS DE DÉPART DE LA DÉDUCTION LES PROPOSITIONS IMMÉDIATES (*suite*) : ÉTUDE SPÉCIALE DES PROPOSITIONS IMMÉDIATES LES PLUS IMPORTANTES

I. **Les Axiomes** 301
§ 1. Ce que sont les axiomes 301
a) Premier caractère des axiomes et leur première

différence avec les thèses : ils ont une portée générale qui fait d'eux les fondements de toute discipline rationnelle 301
b) Second caractère des axiomes et seconde différence avec les thèses : la signification de leurs termes ne peut être saisie sans que leur vérité le soit pareillement 305
c) Comment les axiomes jouent à l'intérieur de la démonstration 308
§ 2. Que comporte l'énoncé des axiomes ? 309
§ 3. Origine des axiomes 311
§ 4. Légitimité des axiomes 313
§ 5. Hiérarchie des axiomes 314
a) Le principe de contradiction, principe des principes 314
b) Principe d'identité et principe de contradiction. 316
c) Les autres axiomes 318

CHAPITRE X

LES INFÉRENCES. DEUXIÈME PARTIE : POINTS DE DÉPART DE LA DÉDUCTION : LES PROPOSITIONS IMMÉDIATES. ÉTUDE SPÉCIALE DES PROPOSITIONS IMMÉDIATES LES PLUS IMPORTANTES (*suite.*)

II. Les Définitions .....
§ 1. Contenu des définitions : l'essence, non l'existence 321
§ 2. Origine des définitions 323
A. *Ce n'est pas la démonstration syllogistique* 323
B. *Mais l'induction* 328
C. *Quelle induction ?* 328
Note préliminaire : sur une question de méthode. 329
1° Idéal et structure générale de de la définition 332
a) Discerner les caractères essentiels 332
b. Les hiérarchiser 333
2° La structure de la définition justifiée 334
a. Plusieurs concepts, et pourquoi 334
b. Des concepts plus universels que le terme à définir, et pourquoi 335
3° Deux progrès parallèles de l'esprit dans l'élaboration de la définition 339

§ 3. La méthode et ses détails 343
A. *Comment reconnaître les éléments essentiels ? Il faut éliminer deux espèces d'accidents* 343
B. *Deux méthodes pour faire l'inventaire complet et ordonné des éléments essentiels* 346
1° Méthode descendante 347
2° Méthode ascendante 350
§ 4. Limites et valeur de la définition 352
A. *Limitation en profondeur. Définition des substances : l'esprit n'atteint pas directement le fond des êtres.*
a) Sens vulgaire des mots « substance » et « accident » 352
b) Sens métaphysique 353
B. *Limitation en étendue* 359
1° Limite par en haut : le genre suprême 359
2° Limite par en bas : *a*) l'individu 361
3° Limite par en bas : *b*) la dernière différence spécifique 364

CHAPITRE XI

LES INFÉRENCES. TROISIÈME PARTIE : LA DÉDUCTION, LE SYLLOGISME

Préliminaires 375

Première partie : Structure du syllogisme.

A. *Le syllogisme est un discours* 377
a) Raison et intelligence : mouvement et repos. 377
b) Mouvement inductif et mouvement déductif. 377
c) Part de la spontanéité dans le mouvement déductif 378
B. *Les éléments du discours syllogistique* 378
a) L'antécédent et le conséquent 378
b) Les deux propositions de l'antécédent 379
c) Les termes de l'antécédent : le moyen 382
C. *Comparaison des diverses figures du syllogisme* ... 383
a) Supériorité de la première figure 383
b) Réduction des deux dernières figures à la première 387
D. *Les principes du syllogisme* 391
E. *Compréhension ou extension ?* 394

Deuxième partie : Valeur du syllogisme.

§ 1. Discussion critique positive 397

A. *Le syllogisme se réduit à une appréhension de rapports.* 397
B. *Cette appréhension n'offre à la critique de la connaissance aucune difficulté spécifiquement nouvelle.* 399
§ 2. RÉPONSE AUX OBJECTIONS 400
A. *Objection :* le syllogisme est stérile 400
B. *Réponse : a)* il n'est pas une tautologie 402
b) et pas davantage une création 403
C. *Examen des procédés proposés comme remplaçants du syllogisme* 405
§ 3. VALEURS RESPECTIVES DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE DÉMONSTRATION 408
A. *La démonstration parfaite* 409
1° Ses prémisses doivent être VRAIES 410
2° Elles doivent être NÉCESSAIRES 413
Corollaires : *universale*, — *per se*, — *secundum quod ipsum est* 414
3° Elles doivent INDIQUER LA CAUSE 416
a) Il faut savoir les causes 416
b) Lesquelles ? les causes prochaines ou les causes premières ? 417
c) Différentes sortes de causes ou quasi-causes 419
B. *La démonstration imparfaite* 422
1° Ses déficits du côté de la nécessité 423
1) Nécessité hypothétique au sens ancien du mot 423
2) Nécessité hypothétique au sens moderne. 425
2° Ses déficits dans l'indication de la cause ... 426
1er cas : démonstration *a priori*, mais par une cause ou raison éloignée 426
2e et 3e cas : démonstrations *a posteriori* ou *a simultaneo* 428
§ 4. L'ERREUR DANS LE RAISONNEMENT SYLLOGISTIQUE 429
A. *Description* 430
1re Hypothèse : vice de forme 430
2e Hypothèse : erreur dans l'antécédent 431
B. *Explication* 431

CHAPITRE XII

L'ÉTAT INITIAL DE L'ESPRIT DANS LA RECHERCHE CRITIQUE

I. Question d'exégèse 436
Textes d'Aristote et de saint Thomas 436

II. Appréciation du doute universel, considéré comme le premier stade de la philosophie critique 441
A. Le doute universel est une impossibilité 441
B. Certitude spontanée et certitude réfléchie 442
1° Pas de temps d'arrêt initial dans une incertitude généralisée 443
2° Les évidences spontanées nous donnent déjà l'objet 444
3° Confusions secondaires 445
4° Conclusion 447

CONCLUSION DE TOUT L'OUVRAGE 449

APPENDICES

Appendice I. Fragments divers sur la philosophie de saint Thomas 453
1° *L'originalité de la philosophie thomiste* 453
2° *La place du thomisme dans l'Église catholique* 456
3° *Comment aborder saint Thomas?* 458
Appendice II. Connaissance et assimilation 461
Appendice III. Milieux et organes de la sensation 468
Appendice IV. L'opinion d'Aristote sur l'activité du sens et l'unité de l'acte sensitif 479
Appendice V. Hallucinations, rêves et visions, d'après Aristote et saint Thomas 485
Appendice VI. Le rôle de la volonté dans la foi et dans l'opinion 491
1° *La foi.* — Foi « scientifique ». Foi d'autorité 491
2° *L'opinion* 493
A. Indécision de la question au point de vue intellectuel 493
B. Pluralité des solutions en vue 493
C. Hétérogénéité des motifs 495
D. Intervention de la volonté 496
E. Effets de l'intervention volontaire 497
F. Appréciation de ces actes 500
Note sur le domaine de l'opinion chez Aristote et saint Thomas. La certitude historique 502
Appendice VII. L'Être de raison 506

Appendice VIII. Commentaire des trois premiers articles de la question I *de Veritate* 508
Appendice IX. Aristote : Priora Analytica II, ch. xxv (*alias* xxiii). Paraphrase et commentaire 519
Appendice X. Les quatre modes de « perséité » et leur rôle dans la démonstration scientifique : Aristote : *Post. An.* I, ch. iv, nos 4 à 7 ; saint Thomas, l. 10 522

NOTES

Note A. Pour prévenir une confusion. Distinction de l'extérieur et de l'intérieur ; perception du corps propre 526
Note B. Faits et théories scientifiques 528
Note B². Τὸ τί ἦν εἶναι 531
Note C. Les « Natures simples » 533
Note D. Idées abstraites et expériences psychologiques 535
Note E. Démonstration *a posteriori* et démonstration *quia* ... 536
Note F. Sur l'interprétation d'Aristote. *Post. An.* II, ch. viii, et de saint Thomas, *Ibid.*, l. 7 et 8 537
Note G. Trois rapports de la définition à la démonstration ... 539
Note H. Manière dont les caractères essentiels sont attribuables au sujet 541
Note I. Sur l'expression de la dernière différence spécifique. 542
Note J. Sur les rapports des termes du syllogisme : *Prior. An.* I, ch. i et iv 544
Note K. *Posteriora Analytica* I, ch. i, n° 5 547
Note L. Nécessité simple et nécessité hypothétique 548
Note M. A propos du syllogisme conditionnel 550

Nil obstat :

Parisiis, die 13ª Decembris 1928.

J. Auriault.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 14ª Decembris 1928.

V. Dupin, v. g.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 10 JUIN MCMXXIX
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE A PARIS

117
T 616
DE TONQUEDEC, JOS. 23929
AUTHOR
La Critique de la Connaissance
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
Taylor
F. King, Jr.
STORAGE - CBEL
MAR 05 1991
D-Carroll DSPT
MAY 8 1991
OCT 1
23929